عَالَمِيَّةُ ابْنِ خَلْدُون

Ibn Khaldun

An International Perspective

5-7 December 2006

أوراق مرجعية للمناقشة

Background Papers

مركز المخطوطات
ManuscriptCenter

منتدى الإصلاح العربي

المجلس الأعلى للثقافة

صورة لتمثال العلاّمة ابن خلدون وهو موجود في ميداان ابن خلدون بمدينة الأوقاف بالجيزة

لم يترك التاريخ أي رسم أو صورة للعلامة عبد الرحمن بن خلدون. وقد قام جبران خليل جبران بأول محاولة لرسمه من مخيلته.
كما اعتمد الفنان عبد القادر رزق على خياله وحده في تصوير قسمات ابن خلدون.

عَالَمِيَّةُ ابْنِ خَلْدُون

Ibn Khaldun

An International Perspective

5-7 December 2006

أوراق مرجعية للمناقشة

Background Papers

مركز المخطوطات
ManuscriptCenter

منتدى الإصلاح العربي

المجلس الأعلى للثقافة

تقديم

يستأهل ابن خلدون ما هو أكثر من الاحتفال والاحتفاء. فالاحتفال بشخصه المتمثل في رحيلـه منـذ ستمائة عام، والاحتفاء بفكره المبدع الأصيل لابد وأن يلازمهما احتضان للقيم التي ينافح عنها هذا الفكر، لاسيما ما يتعلق منه بنظرته للمجتمع وعلم التاريخ. وليس من قبيل التزيد أو البعد عن جادة الحق إذا ما وصفنا الرجل بأنه فيلسوف التاريخ عند العرب بامتياز ودون مدافع، وهو باعتراف أهل العلم والاختصاص أحـد مؤسـسي علـم الاجتماع العام، وهو فوق ذلك كله المؤرخ العربي، والفقيه المالكي، وقاضي قضاة مصر. بيد أن هذه الأوصـاف والمناصب الرفيعة العالية لا تجعل منه هذا العالم والمفكر الذي مازال يملأ السمع والبصر حتى يوم الناس هذا. فثمة ما هو أكثر وأحق بالنظر والاعتبار والاعتراف: إن أهم ما يميز الفكر الخلدوني عن غيره هو ما له من مرونة وتشعب يدفع كل باحث أو دارس إلى التفاعل مع فكره كل مرة بشكل جديد؛ وكأن التراث الخلدوني نبع متجدد، ونص مفتوح ومنفتح على دروب لا نهائية من التأويل والفهم وإعادة النظر. وهذا، دون أدنى شك، شأن كل فكر عظيمٍ، عميقٍ، وعالمي.

ومن هنا تنطلق مكتبة الإسكندرية للاحتفاء والاحتفال بابن خلدون العالمي، في مؤتمرٍ يجمع أعلاماً مـن أعلام الفكر المعاصر في الشرق والغرب. وهم على تنوع مشاربهم ومواردهم يتفقون على أمرٍ واحد، وعلى رؤيـة شاملة لا خلاف عليها، مفادها أنهم جميعاً أمام مفكرٍ كبير، متشعب الأنحاء، عميق الغور، ثاقب النظر بعيده.

وتأسيساً على ذلك جاءت الأوراق البحثية والمحاور التي أعدها منظمو المؤتمر لتؤكد على عالمية الفكـر الخلدوني، وأثره على الفكر الغربي والعربي من بعده. فيناقش المحور الأول التفاعل الثقافي بين بلدان البحر الأبـيض المتوسط إبان عصر ابن خلدون، وذلك من خلال أبحاث ماريا فيجويرا، محمود علي مكي، آن وولف، عبد الواحد ذنون، ومختار العبادي.

ويناقش المحور الثاني ابن خلدون في عيون الغرب؛ حيث يلقي تشارلز بتروورث بحثاً عن ابـن خلـدون والنظام السياسي موازناً إياه والنظم السياسية عند الفلاسفة، كذلك تأخذنا آنا أكاسوي لتقدم لنا قراءة جديدة في فكر ابن خلدون في عصر ما بعد الاستشراق، ثم يتوغل بنا دمتري غُطاس في شرح مفاهيم "الحضارة" و"العمران" في أعمال ابن خلدون.

أما المحور الثالث فيدرس ابن خلدون والتيارات الفكرية والثقافية الملتهبة في عصره، فتكون البداية بتساؤل ملتهب أيضاً يطرحه علينا حسن حنفي، والسؤال هو: هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟ ثم يأخذنا آدم صبرة إلى آفاق الصوفية الممتدة في بحثه عن ابن خلدون والصوفية. ثم تنتقل بنا هبة بركات لتخضع ظاهرة الفن

الإسلامي للنظرات الخلدونية في التاريخ والحضارة. وبعدها يناقش وسام الريس الملامح السياسية في نظـرة ابـن خلدون للثقافة، ومن بعده يحدثنا قاسم عبده قاسم عن ابن خلدون والمؤرخين المسلمين.

ومن خلال المحاور المتبقية يناقش محيي الدين قاسم وفؤاد شهاب موضوعات معاصرة تتمـاهى والفكـر الخلدوني، كذلك الأمر في المحور الأخير الذي يناقش فيه أحمد نبيل صادق، وعبد الهادي التازي، ومصطفى العبادي، ونادية مصطفى ما لفكر ابن خلدون من أثر في نظرية العلاقات الدولية.

وعلى ما تتميز به هذه الأوراق البحثية من ثراء وجدة، وسعي وراء الشمول، فهي لا تزال وغيرها مـن الأبحاث غيض من فيض، ومحض مقاربات، ومحاولات لاستيعاب الفكر الخلدوني، والنظر إليه وفيه من شتى جوانبه. وحيث إننا في معرض التقديم لعملٍ أكاديمي، لزم التنويه إلى أن جميع الأفكار والآراء الواردة في هذا العمل لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مكتبة الإسكندرية، أو منتدى الإصلاح العربي، أو مركز المخطوطات، أو المجلس الأعلى للثقافة وإنما تعبر فقط عن وجهة نظر أصحابها.

إسماعيل سراج الدين

رؤية رحالة شمال إفريقيا للحضارة العربية الإسلامية
في عصر ابن خلدون

عبد الواحد ذنون طه

الأستاذ الدكتور عبد الواحد ذنون طه

عميد كلية التربية بجامعة الموصل

العنوان البريدي: مكتب بريد جامعة الموصل ص.ب. ١١٠٦٢

فاكس: ٠٠٤٧٢٤١٣٥٧١٣ هاتف المسكن: ٠٠٩٦٤٦٠٦١٣٢٠٠

بريد إليكتروني: abdulwahid_taha@yahoo.com هاتف جوال ٠٠٩٦٤٧٧٠١٦٤٥٣٣١

- من مواليد مدينة الموصل ١٩٤٣.
- حصل على البكالوريوس في التاريخ بدرجة جيد جداً (قسم الشرف) من كلية التربية بجامعة بغداد عام ١٩٦٥.
- عمل للفترة من ١٩٦٥-١٩٧١ في التعليم الثانوي.
- حصل على شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي من كلية الآداب بجامعة بغداد عام ١٩٧٣م.
- نال شهادة الدكتوراه في تاريخ المغرب والأندلس من جامعة اكستر (Exeter) بالمملكة المتحدة عام ١٩٧٨م.
- عين بجامعة الموصل بتاريخ ١٩٧٩/١/٢٤م.
- حصل على لقب أستاذ مساعد في ١٩٨٣/١/٢٤م. وحصل على الأستاذية في ١٩٨٨/٦/٢٩.
- نشر (١٨) كتاباً، منها:

- الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال أفريقيا والأندلس،بغداد، دار الرشيد، ١٩٨٢. وقد نشر هذا الكتاب أيضاً باللغة الإنـكليزية في المملكة المتحدة وصدر عن مؤسسة (Routledge) بعنوان

The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain, Routledge, London-New-York, 1989.

- العراق في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي، الموصل، مؤسسة دار الكتب، ١٩٨٥.
- تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، الموصل، مؤسسة دار الكتب، ١٩٨٦.
- دراسات في التاريخ الأندلسي، الموصل، مؤسسة دار الكتب، ١٩٨٧.
- حركة المقاومة العربية في الأندلس بعد سقوط غرناطة، بغداد دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٨.
- أصول البحث التاريخي، الموصل،دار الحكمة للطباعة والنشر، ١٩٩٠.
- دراسات في تاريخ وحضارة المشرق، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤.
- دراسات في حضارة وتاريخ المغرب، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤.
- نشر أكثر من (١٢٤) بحثاً في مختلف المجلات العلمية العراقية والعربية والعالمية.
- ساهم في نحو (٤٦) ندوة ومؤتمر علمي في داخل العراق وخارجه.
- أسهم في الكتابة لمشاريع وموسوعات تاريخية وحضارية وإسلامية في العراق والأردن وتونس والمغرب ومصر.
- أشرف على عشرات من رسائل الدكتوراه والماجستير في جامعة الموصل، وساهم في مناقشة الكثير منها في مختلف الجامعات العراقية، واليمنية.فضلاً عن التدريس للمرحل الأولية وطلبة الدراسات العليا في جامعة الموصل.
- عمل رئيساً لتحرير مجلة التربية والعلم التي تصدرها كلية التربية بجامعة الموصل لسنوات عديدة.
- عمل أستاذاً زائرا في بعض الجامعات العراقية وجامعات، اليرموك، وآل البيت، والزرقـاء الأهليـة، في الأردن. وفي جامعات عدن، وتعز، وصنعاء، في الجمهورية اليمنية.

ملخص

كان العصر الذي عاش فيه ابن خلدون عصراً خصب الفكر ، كثير الإنتاج، عميق البحث. ويعد أدب الرحلات من أهم الآثار التراثية التي ميزت هذا العصر. فقد جاب عدد كبير من الرحالة الشمال الإفريقي، ووصفوا بدقة أحواله السياسية، والثقافية، والاجتماعية والاقتصادية، والعمرانية ، وغيرها من المظاهر الحضارية العربية والإسلامية الأخرى. ويركز هذا البحث على رؤية هؤلاء الرحالة لهذه المظاهر، مع الأخذ بنظر الاعتبار الانتماء الجغرافي للرحالة إلى الغرب الإسلامي. وقد تم في بداية البحث إعطاء نبذة عن الكيانات السياسية التي كانت تحكم المنطقة، وهي مجموعة من الإمارات التي انبثقت عن دولة الموحدين بعد أن أصابها الضعف والوهن.

وتم التطرق إلى الدوافع التي كانت وراء الرحلات، وأهمها الحج، وأشهر الرحلات الحجازية، ثم الرحلات العلمية، والسياسية، والسياحية، والتجارية. وأُعطي اهتمام خاص إلى رحلة ابن بطوطة، لأنها جمعت الكثير من الأغراض، فكانت رحلة عامة، لاسيما وأن مؤلفها ينتمي بالأصل إلى بلاد المغرب، وأنه قام بقطع الشمال الإفريقي ذهاباً وإياباً، في حين أن وصف بعض الرحالة الآخرين اقتصر على أجزاء محدودة فقط من الشمال الإفريقي. ولكن مع ذلك فقد تم تمت الاستفادة من بقية الرحلات، وأُخِذَتْ رؤية أصحابها بعين الاعتبار، لاستكمال المعلومات التي قدّمها ابن بطوطة، ومقارنتها مع ما جاء به هؤلاء، لتقديم رؤية واضحة عن تصورات هؤلاء الرحالة جميعاً للحضارة العربية الإسلامية في عصر ابن خلدون.

وتم تقسيم هذه التصورات إلى خمسة أقسام ؛ تناول الأول منها رؤية الأوضاع السياسية في المنطقة، وقد اختلف الرحالة في تصوراتهم، كل حسب ظرفه، ومدى علاقته بالحكام. فمنهم من لم يستطع أن يتجرد تماماً من الولوج عالم السياسة، لاسيما ابن بطوطة الذي أسهب في الإشادة بسياسة السلطان أبي عنان المريني، وكذلك أولئك الرحالة الذين كانوا على صلة جيدة ببعض السلاطين، أو عملوا كتّاباً في دواوينهم، مثل ابن الحاج النميري، وخالد البلوي. ومنهم من لم يهتم إطلاقاً بالأوضاع السياسية، ولم ير في جولته سوى عالم الشيوخ والفقهاء الذين التقى بهم، مثل ابن رُشَيْد الفهري، الذي تعد رحلته سجلاً حافلاً، ومكتبة متنقلة لعلماء ذلك العصر. وبينا في القسم الثاني حرص معظم الرحالة على ذكر أسماء العلماء الذين التقوا بهم، ومنهم من ذكر العلوم التي درسها على أيديهم. كما أطلعنا ابن بطوطة على بعض أساليب التدريس في جامع الزيتونة في تونس، وذكر لنا هو وخالد البلوي عدداً كبيراً من أسماء علماء هذا البلد. وقد أسهب ابن بطوطة، وابن الحاج النميري، وابن الخطيب في الحديث عن المدارس والزوايا في مختلف مدن المغرب، وتكلم بعضهم عن العلوم التي برز فيها علماء هذه المدن.

وفي القسم الثالث تم الحديث عن الصور الجميلة التي رسمها لنا الرحالة عن المناسبات الدينية، مثل احتفالات عيد الفطر المبارك، وإحياء ليلة السابع والعشرين من رمضان، واحتفالات المولد النبوي الشريف. كذلك وصف بعض الاحتفالات الأخرى التي كانت ترافق عرض السلاطين والأمراء لجنودهم، أو عند رجوعهم من الحملات العسكرية، وقد أسهب ابن الحاج في هذا المجال. كذلك تم نقل الصور الواقعية لبعض المناسبات الاجتماعية، مثل مآدب شيوخ بعض قبائل المغرب التي كانوا يقدمونها للضيوف. ووضع المرأة الاجتماعي، الذي تميز بالمساهمة الفعالة في المجتمع، ودورها في تشجيع المحاربين في الحملات العسكرية. وقد تم في هذا القسم أيضاً معالجة الأوضاع الاقتصادية في الشمال الإفريقي، حسب رؤية الرحالة. فأوردنا روايات ابن بطوطة عن التجار الذين كانوا يرافقونه في القوافل، وانتعاش التجارة الداخلية والخارجية في هذا العصر.

كذلك مقارنات هذا الرحالة للأسعار والأوضاع المعاشية للمغرب مع بعض المنطق الأخرى من العالم الإسلامي. وأشرنا إلى النشاط الزراعي الذي أغنانا ابن الخطيب بمعلوماته عنه، لاسيما، وأنه كان من المهتمين شخصياً بالاستثمار الزراعي في المغرب الأقصى، هذا فضلاً عن وصفه للكثير من المدن المغربية، وبساتيهنا، وخيراتها الزراعية.

وفي القسم الرابع تم تقديم مساهمات بعض الرحالة في تصوير المظاهر العمرانية الشامخة في المغرب العربي، ووصف الإنجازات العمرانية لبعض السلاطين، لاسيما السلطان أبي عنان ، الذي أسهب ابن بطوطة، وابن الحاج النميري في الكلام عن المنشآت العمرانية التي أمر ببنائها في عهده، مثل المساجد والزوايا والمدارس، والناعورات، والقصور والحصون التي سكنها الأعراب، بحيث يمكن للباحث أن يأخذ فكرة كافية عن أسلوب العمارة فيها. ولا ننسى أن نضيف الوصف الجمالي لخالد البلوي للمدن التي مرّ بها، ورسمه صوّراً زاهية لكثير منها، مما يدل على تقدم ورقي في فن البناء والعمارة.

وأشرنا أخيراً إلى بعض المظاهر الحضارية الأخرى التي تم التعرف عليها من رؤية الرحالة ، مثل الطرق البرية والبحرية التي مرّوا بها. وكيف أن السفر كان يتم أحياناً عبر جزر ومياه لا تقع تحت سيطرة المسلمين، وأن هذا كان أمراً مألوفاً بدليل كثرة الأعداد المسافرة من التجار والأسر وغيره. كذلك تمت الإشارة إلى أنواع وأسماء بعض السفن المألوفة في ذلك العصر. والتي كانت تستخدم للأغراض المدنية والعسكرية. وعلى الرغم من أن معظم الرحالة لم يحدثونا كثيراً عن الأوضاع العسكرية التي لم تكن من أولويات اهتماماتهم، لكننا وجدنا مادة غزيرة لدى ابن الحاج النميري، وسبب هذا لأنه كان مرافقاً لحملة عسكرية، فقدم وصفاً لمعارك السلطان أبي عنان، ولتجهيزات جيشه، وأصنافه، وتكويناته، ولباسه، وأسلحته، والخيول المستعملة من قبل الفرسان، وألقابها، وأسمائها. الأمر الذي رسم صورة واضحة لهذا الجيش، وتنظيمه ضمن إطار حضاري مشرف.

رؤية رحالة شمال إفريقيا للحضارة العربية الإسلامية
في عصر ابن خلدون

يتفق مؤرخو الفكر المغربي والأندلسي على أن القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر الميلادي، وهو العصر الذي عاش فيه ابن خلدون، كان قرناً خصب الفكر، كثير الإنتاج، عميق البحث. فهو العصر الذي عاش فيه فطاحل العلماء والفقهاء، وفحول الشعراء والأدباء، الذين انصهروا في بيئة الشمال الإفريقي، ونهلوا من معينها، فأفادوا واستفادوا، وتناظروا، وعلّموا، وكتبوا، وأنتجوا إنتاجاً يتميز بأصالته، وجدّته. وقد احتفظت لنا خزائن الكتب في المغرب العربي بكثير من هذا الإنتاج، الذي لم يُنشر منه إلا جزء ضئيل جداً. ونذكر من هؤلاء العلماء إضافة إلى ابن خلدون، ابن الخطيب، وابن مرزوق، وابن البناء المراكشي، وابن رُشَيْد السبتي، وإبراهيم بن الحاج النميري، وابن بطوطة، وغيرهم من الأعلام الذين تواجدوا على الساحة العلمية والأدبية للمغرب العربي.

وعلى الصعيد السياسي، حكمت الشمال الإفريقي في هذا العصر إمارات تميزت إلى حد ما بالرفاه والقوة والمنعة. وهي الإمارات التي تجزأت إليها دولة الموحدين بعد سقوطها عام ٦٦٧هـ/ ١٢٦٨م . ومن أهم هذه الإمارات :

الإمارة الحفصية في تونس (٦٢٥-٩٤١هـ/١٢٢٨-١٥٣٤م)، التي امتدت من طرابلس في ليبيا الحالية، إلى بجاية في المغرب الأوسط (الجزائر حالياً). وكان أمير الدولة عند مرور ابن بطوطة فيها عام ٧٢٥هـ/ ١٣٢٤م) أبا يحيى أبا بكر الثاني المتوكل على الله (٧١٨-٧٤٧هـ/١٣١٨-١٣٤٦م)، وهو نفس الأمير الذي استكتب خالد بن عيسى البلوي ، صاحب رحلة: تاج المفرق. ([1]) وعند رجوع ابن بطوطة من رحلته الأولى، كانت تونس قد خضعت لبني مرين لفترة قصيرة، إثر السيطرة عليها من قبل السلطان أبي الحسن علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق المريني (٧٣١-٧٥٠هـ/١٣٣١-١٣٤٨م)، الذي كان يسعى لتوحيد بلاد المغرب العربي. وقد كان هذا السلطان موجوداً في تونس، ولقيه ابن بطوطة هناك، وأسرف في مدحه.([2])

---

1 تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، تحقيق ، الحسن السائح، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات، المحمدية، مطبعة فضالة، ، (د.ت).

٢ أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق، عبد الهادي التازي، الرباط،، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية،١٩٩٧ : ١٨٦/٤ ، ١٨٧ .

أما المغرب الأوسط، فكانت إمارة بني زيان هي المسيطرة على الجزء الغربي منه، من نهر الملوية، إلى مدينة وهران. واستمرت تحكم هذه المنطقة بين عامي (٦٣٣-٩٢٤هـ/١٢٣٦-١٥١٨م). ولكن هذه الإمارة كانت واقعة بين أطماع بني حفص في تونس، وبني مرين في المغرب الأقصى، وكان لابد لها من الكفاح لمقاومة هاتين الإمارتين.([٣]) وكان أمير هذه الإمارة عند مرور ابن بطوطة، في بدء رحلته ، هو: أبا تاشفين عبد الرحمن بن موسى بن عثمان بن أبي يحيى يغمراسن بن زيان (٧١٨-٧٣٧هـ/١٣٢٨-١٣٣٧م). وعند رجوعه عام ٧٥٠هـ/١٣٤٩م لم يذكر لنا اسم أميرها، على الرغم من مروره بها، إلا أنه من المعلوم أنها كانت تحكم من قبل الأميرين: أبي سعيد الثاني، وأبي ثابت الزعيم (٧٤٩-٧٥٣هـ/١٣٤٨-١٣٥٢م).([٤])

أما المغرب الأقصى، فقد كان خاضعاً لسلطة الدولة المرينية (٥٩١-٩٥٧هـم١١٩٥-١٥٥٠م). وبنو مرين فخذ من زناتة،([٥]) وكان سلطانهم المعاصر لخروج ابن بطوطة في رحلته عام٧٢٥هـ ، هو أبا سعيد عثمان الثاني بن أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق (٧١٠-٧٣١هـ/١٣١٠-١٣٣١م). وعند رجوعه عام ٧٥٠هـ/١٣٢٤م ، كان سلطانهم ، أبا عنان فارس المتوكل بن علي، وهو الذي صحبه إبراهيم بن الحاج النميري،([٦]) في رحلته إلى قسنطينة والزاب، ودون هذه الرحلة باسم فيض العباب.([٧]) وقد عمل ابن خلدون كاتباً لدى هذا السلطان سنة ٧٥٦هـ/١٣٥٥م. ([٨]) وفي عهد سلطانها أبي سالم إبراهيم (٧٦٠-٧٦٢هـ/١٣٥٩-١٣٦١م)، لجأ لسان الدين ابن الخطيب إلى المغرب، منفيا من الأندلس، حيث التقى في مدينة فاس لأول مرة مع ابن خلدون، الذي كان يتقلد ديوان الإنشاء لدى هذا السلطان.([٩]) وقد استأذن ابن الخطيب من السلطان

---

[٣] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، ١٩٧٩ : ٣٤٠/٦ ؛ وينظر: خليل إبراهيم السامرائي، الأوضاع السياسية للعالم الإسلامي من خلال رحلة ابن بطوطة، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦ : ٢٠ .

[٤] ينظر: أحمد السعيد سليمان، تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩ :١/٦٠-٦١ .

[٥] إسماعيل بن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق، عبد الوهاب بن منصور، ط٢، الرباط، المطبعة الملكية، ١٩٩١ : ١٧ .

[٦] ينظر عن ابن الحاج النميري : لسان الدين أبي عبد الله محمد ابن الخطيب، الإحاطـــة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط٢ ، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ : ٣٦٣/١ ؛ إسماعيل بن يوسف بن محمد بن الأحمر، نثير الجمان في نظم فحول الزمان، دراسة وتحقيق، محمد رضوان الداية، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٧ : ٣١٣-٣١٨ ؛ أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٣ : ٩١/١-٩٦ ؛ أحمد بن محمد المقّري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨ : ١٠٨/٧ فما بعدها ؛ أحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، بهامش الديباج المذهب لابن فرحون، طبعة عباس بن عبد السلام بن شقرون، مصر، مطبعة المعاهد، ١٣٥١ هـ : ٤٤ .

[٧] فيض العباب وإفاضة قدّاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، تحقيق، محمد ابن شقرون، الرباط، ، (د.ت) .

[٨] ابن الخطيب، الإحاطـــة: ٤٩٨/٣ .

[٩] ينظر العبـــر: ٣٠٦/٧ ؛ ابن الخطيب، الإحاطـــة: ٤٩٩/٣ .

أبي سالم للقيام بجولة في عمالات مراكش، فوافق له على ذلك. وقد وصف لنا ابن الخطيب هذه الرحلة في كتابه: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب.([10])

تميز هذا العصر، كما أسلفنا، بغزارة الإنتاج العلمي لعمالقة الفكر في الغرب الإسلامي، ولكن يمكن القول، بأن أدب الرحلات، هو من أهم الآثار التراثية التي ميّزت هذا العصر. فقد جاب عدد كبير من الرحالة المغاربة والأندلسيين الشمال الإفريقي طولاً وعرضاً، وجاسوا فيه خلال الديار، وفحصوا أغواره، وإنجاده، واصفين لنا بدقة الأحوال السياسية، والثقافية، والتاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعمرانية. وبطبيعة الحال، فإن رؤية هؤلاء الرحالة إلى الحضارة العربية الإسلامية في شمال إفريقيا، والمغرب العربي بالذات، تختلف من راحل إلى آخر، حسب طبيعة رحلته، والغرض منها، والمدة التي بقي فيها في هذه المنطقة.

وتأتي الرحلة إلى الحج في مقدمة الأسباب التي دفعت المغاربة والأندلسيين للتوجه إلى مكة المكرمة. وكان بعض هؤلاء الراحلين، يصف المراحل والأماكن التي يمر بها، فيذكر نبذة عن المواقع التي يسلكها، ويدون ذلك. وقد اصطُلح على تسمية هذه الرحلات، بالرحلات الحجازية. ولكتب الرحلات هذه أهمية قصوى،([11]) لاسيما وأنها تصف المسالك والممالك، والمشاهد والمآثر، والمعالم، والحفلات، والمناسبات الخاصة، والأعياد، والعادات والتقاليد، والمناظر الطبيعية، وغير ذلك مما يدخل في إطار تجولهم، ويقع تحت سمعهم وأبصارهم، كل حسب تكوينه، ومقاصده، وعاداته، وطبعه.([12])

ومن أشهر هذه الرحلات الحجازية، التي انطلقت من الغرب الإسلامي إلى المشرق، ومرت عبر شمال إفريقيا، في عصر ابن خلدون، هي: رحلة أبو عبد الله محمد بن عمر بن رُشَيْد الفهري السبتي (٦٥٧-٧٢١هـ/١٣٢١م)،([13]) التي وصف فيها طريقه للحج، من المرية **America** بالأندلس، عبر شمال إفريقيا، ومصر. وقد أطلق عليها عنواناً تغلب عليه الصنعة، ويعكس مضمون هذه الرحلة،

---

[10] نشر وتعليق، أحمد مختار العبادي، ومراجعة عبد العزيز الأهواني، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، (د.ت) .

[11] محمد موسى الشريف، المختار من الرحلات الحجازية إلى مكة والمدينة النبوية، جدة ، دار الأندلس، ١٤٢١هـ (المقدمة).

[12] محمد بن أحمد بن شقرون، مظاهر الثقافة المغربية، الرباط، ١٩٧٠ : ١٨٢ .

[13] ينظر عن ابن رُشَيد : أغاطيوس يوليانوفتس كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله عن الروسية، صلاح الدين عثمان هاشم ، ط٢ ، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦ : ٤١١ ؛

Sayyid Maqbul Ahmad, A History of Arab – Islamic Geography, Amman, 1995 : 210-211 .

وهو: ملء العيبة بما جُمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة .([١٤]) وكذلك رحلة خالد بن عيسى البلوي،([١٥]) المسماة تاج المفرق في تحلية علماء المشرق . وهناك رحلات أخرى، أشارت إليها المصادر، مثل رحلة أبي عبد الله محمد بن سعيد الرعيني (ت ٧٧٩هـ/١٣٧٧م)، وهي رحلة منظومة([١٦]) ورحلة أحمد ابن حسن بن علي القسنطيني المعروف بابن قنفذ (ت ٨١٠هـ/ ١٤٠٧م)، ([١٧]) وهي رحلة بها عدة تراجم.([١٨]) وهناك رحلات حجازية أخرى مهمة، لكنها لا تدخل ضمن العصر موضوع البحث، فهي إما تسبقه، مثل الرحلة المغربية،([١٩]) لمحمد العبدري الحيحي البلنسي،([٢٠]) الذي ابتدأها عام ٦٨٨هـ/١٢٨٩م، ورحلة القاسم بن يوسف التجيبي (٦٧٠-٧٣٠هـ/١٢٧١-١٣٢٩م)،([٢١]) المسماة: مستفاد الرحلة والاغتراب.([٢٢]) التي ابتدأها في العقد الثالث من عمره، في حدود عام ٦٩٦هـ/١٢٩٦م. ومما يؤسف له أن الجزء الخاص منها بشمال إفريقيا (وهو الجزء الأول) لم يصلنا، وهو الذي يتضمن خروجه من سبتة أو من الأندلس إلى مصر، وقد قطع هذا المسلك براً إلى تونس، وجلس إلى علمائها أسوة بأسلافه من الرحالين المغاربة.([٢٣]) وهناك رحلات متأخرة نسبياً، مثل رحلة القلصادي،([٢٤]) لأبي الحسن علي القلصادي الأندلسي (٨١٥-٨٩١هـ/ ١٤١٢-١٤٨٦م).([٢٥])

---

[١٤] نشر الجزأين الثاني والثالث بتقديم محمد حبيب ابن الخوجة في تونس، الدار التونسية للنشر،١٩٨١؛ وينظر : عبد السلام بن عبد القادر بن سودة المري، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ط٢، الدار البيضاء، دار الكتاب، ١٩٦٠ : ٣٦٣-٣٦٤ .

[١٥] ينظر عن البلوي : ابن الخطيب ، الإحاطة : ١/٥٠٠-٥٠٢ ؛ ابن القاضي المكناسي، درة الحجال في أسماء الرجال ، تحقيق، محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة-تونس، دار التراث والمكتبة العتيقة، ١٩٧٠ : ١/٢٦٢-٢٦٣ ؛محمد بن محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت، دار الكتاب العربي (د.ت) : ٢٢٩ .

[١٦] ابن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس ١٩٧٣ :١/٢٣٥-٢٣٦ ؛ ابن سودة، المرجع السابق : ٣٤١ .

[١٧] أبن القاضي المكناسي، المصدر السابق : ١/ ١٥٤-١٥٥ .

[١٨] تاج المفرق، مقدمة المحقق : ١/٩٠ .

[١٩] تحقيق، أحمد بن جدّو، قسنطينة، نشر كلية الآداب الجزائرية، مطبعة البعث (د.ت).

[٢٠] ينظر عن العبدري : كراتشكوفسكي، المرجع السابق : ٣٩٧ ؛ . Ahmad, Op. Cit, p. 210

[٢١] ينظر عن السبتي : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في تراجم أعيان المائة الثامنة، الهند، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٩ :٣/٢٤٠؛ التنبكتي، المصدر السابق : ٢٢٢ .

[٢٢] تحقيق وإعداد، عبد الحفيظ منصور، ليبيا — تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٥.

[٢٣] ينظر: مقدمة المحقق، المصدر نفسه :ج-ح .

[٢٤] تحقيق، محمد أبو الأجفان، تونس، الدار التونسية للتوزيع، ١٩٧٨ .

[٢٥] ينظر عن القلصادي: أحمد بن علي البلوي ، ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي ، دراسة وتحقيق، عبد الله العمراني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣ : ١٠٤ فما بعدها ؛ محمد بن عبد الرحمان السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، طبعة دار مكتبة الحياة : ١٤/٦ .

وبالإضافة إلى الحج، هناك العديد من الأسباب الأخرى التي كانت تدفع للقيام بالرحلة، مثل طلب العلم، فالرحلات العلمية كانت شائعة بين الغرب الإسلامي والمشرق،([٢٦]) وكان هدف هذه الرحلات هو الاستفادة من العلماء بزيارة الأمصار الإسلامية التي عُرفت بتبحرها في العلوم المختلفة. وقد عبّر عبد الرحمن بن خلدون،([٢٧]) عن هذا الاتجاه بشكل صريح في مقدمته المشهورة بقوله : " فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد، والكمال بلقاء المشايخ، ومباشرة الرجال...". وهناك أنواع أخرى من الرحلات، مثل الرحلات السياسية، التي غالباً ما يقوم بها الرجال الذين يضطلعون بمهمة السفارات،([٢٨]) والرحلات السياحية، والرحلات التجارية.([٢٩])

أما رحلة أبي عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، المعروف بابن بطوطة (٧٠٣-٧٧٩هـ/١٣٠٤-١٣٧٨م)، فعلى الرغم من أن المقصد الأساسي المُعلن لها، عندما خرج من مدينة طنجة في اليوم الثاني من شهر رجب عام ٧٢٥ هـ/ ١٣٢٤م كان: "حج البيت الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام"،([٣٠]) لكن رحلته جمعت الكثير من الأغراض، مما دعا محقق الرحلة عبد الهادي التازي، لأن يُطلق عليها اسم الرحلة العامة.([٣١]) ولهذا، فهي تعدّ من أهم الرحلات المغربية التي وصلت إلينا.([٣٢]) وعلى الرغم من أن المعلومات التي أوردها ابن بطوطة قليلة نسبياً قياساً بغيره من الرحالة الذين مرّوا بهذه المنطقة، لكننا سنعدّها الأساس الذي يقوم عليه هذا البحث، باعتبار أن أصل مؤلفها من شمال إفريقيا، وقد قطع المنطقة ذهاباً وإياباً في طريقه إلى المشرق. في حين أن وصف رحالة

---

[٢٦] ينظر: عبد الواحد ذنون طه، أهمية الرحلات العلمية بين المشرق والأندلس، بحث ضمن كتاب: دراسات أندلسية، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤: ١٨٩-٢٠٠ .

[٢٧] المقدمة، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت) : ٥٤١ ، وينظر أيضاً : ٤٣٤-٤٣٥ .

[٢٨] ينظر: مقدمة المحقق للرحلة السفارية : الإكسير في فكاك الأسير، لمحمد بن عثمان المكناسي، تحقيق، محمد الفاسي، نشر المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٥.

[٢٩] ينظر: حسين فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، (١٣٨)، الكويت، ١٩٨٩ : ٩٠ .

[٣٠] رحلة ابن بطوطة :١/١٥٣ .

[٣١] المصدر نفسه، مقدمة التحقيق : ١/١٤٦ .

[٣٢] لقد أشبع الباحثون ابن بطوطة ورحلته دراسة واستقصاءً. ويمكن أن نحيل القارئ إلى بعض المراجع الأساسية فقط، مثل ما كتبه المستشرق الروسي كراتشكوفسكي، في تاريخ الأدب الجغرافي العربي :١٩٨٧ :٤٥٦-٤٧١ ؛ والمستشرق الإنكليزي، السير هاملتون جب :
The Travels of Ibn Battuta , translated with revisions and notes by, H.A.R. Gibb, printed in Germany, 1972, V0l, I, P ix-xvii.
وحسين مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠ : ٧-٣٠؛ ومحمود الشرقاوي، رحلة مع ابن بطوطة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨: ١-٢٣ ؛ وشاكر خصباك، ابن بطوطة ورحلته، النجف، مطبعة الآداب، ١٩٧١ : ٧-١٦؛ وعبد الله كنّون، ذكريات مشاهير رجال المغرب/ ابن بطوطة، الرباط، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٦: ٩-٣٦؛ ونقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٢ :١٨٧ فما بعدها؛ . Ahmad, Op. Cit., p 203-205

آخرين اقتصر على جزء محدود فقط من الشمال الإفريقي، أمثال أبي عبد الله بن محمد التجّاني،([33]) الذي خرج من تونس لأداء فريضة الحج عام ٧٠٦هـ/١٣٠٩م، بصحبة أمير من بني حفص، هو يحيى بن زكريا. ولكن رحلته اقتصرت فقط على القطرين التونسي والليبي، ورجع بسبب مرض ألّم به.([34]) كذلك لم تتعد رحلة إبراهيم بن محمد ، المعروف بابن الحاج النميري الغرناطي (٧١٣- بعد ٧٧٤هـ/١٣١٣-١٣٧٢م) المعروفة بفيض العُباب، منطقة الزاب وقسنطينة، وبعض أجزاء إفريقية. وذلك بعد أن انطلق من مدينة فاس في العشرين من جمادى الأولى سنة ٧٥٨هـ/١٣٥٧م بصحبة السلطان أبي عنان فارس المتوكل المريني (٧٥٠-٧٥٩هـ/١٣٤٨-١٣٥٨م) .

أما رحلة لسان الدين بن الخطيب (٧١٣-٧٧٦هـ/١٣١٣-١٣٧٤م)،([35]) فقد اقتصرت على ربوع المغرب الأقصى، خلال مدة منفاه هناك (٧٦٠-٧٦٣هـ/١٣٥٩-١٣٦٢م)، وهي رحلة ناقصة، حيث لا يتوفر لدينا سوى الجزء الثاني منها، وهو بعنوان نفاضة الجراب في علالة الاغتراب. وقد أشار ابن الخطيب إلى (رحلته) في كتاب الإحاطة.([36]) ومن المرجح أن كتاب الرحلة هذا هو ذاته كتاب نفاضة الجراب.([37]) لاسيما وأن بعض المؤرخين المتأخرين قد جمع بين العنوانين بقوله: " ذكر أبو عبد الله بن الخطيب في رحلته المسماة بنفاضة الجراب ...".([38]) ولابن الخطيب مشاهدات ورحلات أخرى، خارجة عن نطاق بحثنا، منها : خطرة الصيف في رحلة الشتاء والصيف ، وهي خاصة بالأندلس.([39])

كان هؤلاء الرحالة رجال عصر واحد، بل إن معظمهم كان يرتبط مع البعض الآخر، بروابط من المودة والصداقة. ومنهم من كان على صلة وثيقة بابن خلدون، مثل لسان الدين بن الخطيب، الذي التقى به أكثر من مرة، وترجم له في تاريخه الكبير العبر، ووصف لنا مأساة مصرعه.([40]) وكذلك ترجم ابن الخطيب لابن خلدون في كتاب الإحاطة.([41]) وكانت تربط بين الاثنين روابط الصداقة، رغم المنافسة التي

---

[33] رحلة التجاني، ليبيا- تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١ .

[34] المصدر نفسه، :٣١٧ ؛ وينظر: كراتشكوفسكي، المرجع السابق : ٤١٢ .

[35] ينظر عن لسان الدين ابن الخطيب: محمد عبد الله عنان، لسان الدين بن الخطيب / حياته وتراثه الفكري، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٨ .

[36] ج ٤ /٢١٧ .

[37] أحمد مختار العبادي، مقدمة تحقيق نفاضة الجراب : ٩ .

[38] أبو عبد الله محمد بن غازي العثماني، الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، الرباط، ١٩٥٢ : ١٧ ، ٢٧ .

[39] نشرت ضمن كتاب: مشاهدات ابن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، تحقيق أحمد مختار العبادي، الإسكندرية، جامعة الإسكندرية، ١٩٥٨ : ٢٥-٥٣ .

[40] ابن خلدون، العبر: ٣٣٢/٧-٣٣٦ ، ٣٤١-٣٤٢ .

[41] الإحاطة في أخبار غرناطة : ٤٩٧/٣-٥١٦ .

كانت بينهما.([٤٢]) كذلك من المحتمل أن ابن خلدون قد التقى شخصياً بابن بطوطة،([٤٣]) كما أشار إلى رحلته في مقدمته المشهورة، وتناقش مع الوزير أبي زيان فارس بن ميمون بن وُدْرار الحشمي (ت ٧٥٨هـ/١٣٥٧م) في بعض تفاصيلها، لاسيما فيما يخص رواية ابن بطوطة عن ملك الهند. وقد أيّد الوزير مصداقية الرحلة، ونصح ابن خلدون بعد استنكار بعض أحداثها، فاقتنع ابن خلدون، مردداً قوله تعالى: "وقل ربي زدني علماً ".([٤٤])

وكانت تربط بين ابن الخطيب، وكل من إبراهيم بن الحاج النميري، وابن بطوطة، وخالد بن عيسى البلوى، صداقـــة، وقد التقى بهم، وله معهم مراسلات، كما ترجم لهم جميعاً في الإحاطـــة.([٤٥]) وترجم أيضاً لابن رُشَـيْد الفهري، لكنه لم يلتق به.([٤٦]) وقد ربطت بين ابن الحاج النميري، وخالد البلوي صداقة متينة، عبّر عنها الأخير في رحلته، بأن وصفه بالعالم الأديب البليغ، وأضاف: "فهو صديقي المُحق، ورفيقي المرفق، ومعاشري ذاهباً وآيبـاً في بلاد المشرق".([٤٧]) والواقع أن، ابن الحاج النميري لم يرافق خالد البلوي في كل رحلته، كما يمكن أن يُفهم من النص الأخير، لكنه التقى به في الإسكندرية، ثم لدى عودته من رحلته في بجاية، كما نزل في منزله بمدينة قسنطينة، عند أوبته من رحلته يوم ٢٦ رمضان عام ٧٤٠هـ/١٣٣٩م.([٤٨]) وعلى الرغم من سلوك خالد البلوي، وابن بطوطة لطريق واحد من المغرب إلى تونس، وهو طريق: تلمسان، مليانة، الجزائر، بجاية، قسنطينة، بونة، تونس، لكن لم يتصل أحدهما بالآخر. فقد دخل ابن بطوطة تلمسان في عام ٧٢٥هـ/١٣٢٤م، في حين دخلها البلوي سنة ٧٣٦هـ/١٣٣٥م. وكان للقاسم بن يوسف التجيبي السبتي أيضاً علاقة بابن رُشَـيْد الفهري، فقد التقى به، حسبما أفاد السبتي في رحلته.([٤٩])

وسنعرض فيما يأتي رؤية هؤلاء الرحالة للحضارة العربية الإسلامية في المغرب العربي في عصر ابن خلدون.

---

[٤٢] عنان، لسان الدين بن الخطيب: ٨٢ .

[٤٣] ينظر: كراتشكوفسكي، المرجع السابق: ٤٦٧ .

[٤٤] ســـورة طـــه: الآية : ١١٤؛ وينظر مقدمة ابن خلدون: ١٨١-١٨٢ .

[٤٥] تنظر ترجمة ابن الحاج النميري في الإحاطـــة:١/٣٦٣؛ وترجمة ابن بطوطة في المصدر نفسه:٣/٢٧٣-٢٧٤؛ وترجمة البلوي، في المصدر نفسه: ١/٥٠٠-٥٠٢ .

[٤٦] المصدر نفســـه: ٣/١٣٥-١٤٣ .

[٤٧] تاج المفرق في تحلية علماء المشرق: ٢/١١٥-١١٦؛ وينظر أيضا: مقدمة المحقق: ١/٤٨ .

[٤٨] المصدر نفسه: ٢/١١٥ .

[٤٩] مستفاد الرحلة والاغتراب: ٣٦ .

رؤيـــــة الأوضاع السياسية:

لابد، ونحن نتطرق إلى هذا الموضوع، أن نتذكر تقسيم حسين مؤنس للعالم الإسلامي، فقد قسّمه إلى عالمين؛ الأول عالم السياسة، وكله خلافات وحروب ومكائد؛ والثاني عالم الأمة نفسها، وهي وحدة متماسكة مترابطة.(٥٠) وأنه عدّ رحلة ابن بطوطة، وغيرها من الرحلات، على أنها رحلات في عالم أمة الإسلام، ورحلات في صميم المجتمع الإسلامي.(٥١) وكلام مؤنس صحيح نسبياً، وينطبق مثلاً على ابن رُشَـيْد الفهري، الذي أغفل ذكر الأرض، والناس تماماً، ولم يتحدث إلا عمن لقيه من العلماء فقط. ويخيّل لقارئ رحلته، أن هذا الرجل كان يسير في فراغ لا يرى فيه إلا مجالس الشيوخ.(٥٢) ولكن ابن بطوطة، لم يستطع أن يتجرد تماماً من الولوج في عالم السياسة، أو أن ينفصل عن المحيط الذي يكتنف مجال تحركه. وكان لابد له من الإشارة إلى حاكم البلد الذي يمر به، ويكتب عنه ما تيسر من مدح أو قدح، حسب نظرته له، وأحياناً حسب الظروف المحيطة به. فبالنسبة للمغرب الأقصى، لم يكن بالإمكان تجاهل الإشارة إلى سلطان العصر وقت قيام الرحلة، أبي سعيد عثمان الثاني (٧١٠-٧٣١هـ/١٣١٠-١٣٣١م)، والإشارة إلى آبائه وأجداده، من بني مرين، والترحم عليهم.(٥٣)

وفي طريق رجوعه إلى المغرب، سمع في القاهرة ، كما يقول، أن " مولانا أمير المؤمنين وناصر الدين المتوكل على رب العالمين أبا عنان أيده الله تعالى قد ضمَّ إليه نشزْ الدولة المرينية، وشفى ببركته بعد إشفائها البلاد المغربية ... فتشوفت النفوس إلى المثول ببابه، وأمِلَتْ لثم ركابه ...".(٥٤) وفي ذلك إشارة إلى استبشار ابن بطوطة بتوحيد بلاد المغرب. وقد تغير اسلوبه في الكلام، فبعد أن كان ناقداً لكل ما رأى أو لقي من الملوك والرؤساء، نراه منذ أن يرجع إلى المغرب، لا يذكر إلا المحاسن لهذا السلطان في مبالغة واضحة. فسلطان المغرب أبو عنان المتوكل المريني هو: " مولانا الأعظم والإمام الأكرم، أمير المؤمنين المتوكل على رب العالمين أبي عنان وصل الله عُلُوه وكبتَ عدوّه ...".(٥٥) وعلى الرغم من أن أبا عنان كان سلطاناً جيداً بالنسبة لمقاييس عصره، لاسيما وأنه اجتهد في توحيد بلاد المغرب، ولكن إدارته، مثل بقية إدارات كل الدول الزناتية في المغرب، كانت مضطربة، تسودها الفوضى، وقد انحلت عُرا المملكة من

---

٥٠ ابن بطوطة ورحلاته، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠ :٢٢ .

٥١ المرجع نفسه : ٢٥ .

٥٢ يقارن: حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، ط٢، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٦ :٤٥١ .

٥٣ رحلة ابن بطوطة : ١٥٧/١.

٥٤ المصدر نفسه : ١٨٤/١ .

٥٥ المصدر نفسه :١٩٢/١ .

بعده، فلا محل لهذا الإسراف في مدحه، اللهم إلا إذا كان الغرض من ذلك المديح، هو لكسب عطف السلطان، والالتفات إلى مراعاته، والإنعام عليه.([٥٦])

وقبل هذا تصرف ابن بطوطة بشكل مماثل مع والد أبي عنان، السلطان أبي الحسن، الذي كان في تونس عند عودة ابن بطوطة إليها، فأشار إلى وجوده وسياسته قائلاً: "وكانت تونس في إيالة مولانا أمير المسلمين وناصر الدين، المجاهد في سبيل رب العالمين علم الأعلام وأوحد الملوك، أسد الآساد ، وجواد الأجواد القانت الأواب الخاشع العادل أبي الحسن...".([٥٧]) وقد قصد ابن بطوطة في تونس أحد المُكرَمين من السلطان، وهو الحاج أبو الحسن النامسي،([٥٨]) الذي أخذه لمقابلة السلطان. وقد سأله الأخير عن الحجاز وسلطان مصر. والأهم من هذا سأله عن أحد المعارضين له ، من شيوخ الموحدين المدعو بابن تيفراجين، الذي فرّ إلى الإسكندرية، فأخبره ابن بطوطة، بأن المغاربة هناك قد حاولوا قتله، انتصاراً للسلطان المريني.([٥٩])

وبطبيعة الحال، كان لابد من أن يظهر الاهتمام بالوضع السياسي واضحاً في رحلة ابن الحاج النميري، الذي رافق السلطان أبا عنان في رحلته إلى قسنطينة والزاب. ويتعلق الأمر هنا بتوحيد كلمة المغرب الإسلامي تحت راية واحدة، وذلك بإخضاع المغربين، الأدنى والأوسط لحكمه. فأشار النميري إلى جهود أبي عنان في هذا السبيل، وتوظيفه لقوات هائلة، برية وبحرية، للوصول إلى غايته،([٦٠]) فحقق نصراً كبيراً، لكنه اصطدم بعقبة كأداء، هي المعارضة الشديدة التي لقيها على يد أعراب الزاب، وأعراب إفريقية، بمختلف قبائلهم وبطونهم. وهذه هي أحد الأسباب الرئيسة لرحلته إلى النواحي الشرقية، حتى يُخضع هؤلاء إلى سلطته، ويقضي على فتنتهم، وفسادهم، وعبثهم بالسلطة. فضرب على أيدي أعراب إفريقية، وأخذ منهم الرهائن، لضمان ولائهم، وعدم تكرار فسادهم، وقطعهم للطرق.([٦١])

---

[٥٦] ينظر : مؤنس ، ابن بطوطة ورحلاته : ٢١٨ .

[٥٧] رحلة ابن بطوطة :١٨٦/١ .

[٥٨] ينظر عنه : محمد بن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحين، دراسة وتحقيق، ماريا خيسوس بيغيرا، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١ : ٢٩٥ ؛ ابن القاضي، المصدر السابق :٤٣٠/٢.

[٥٩] رحلة ابن بطوطة : ١٨٧/١ .

[٦٠] ابن الحاج النميري، فيض العباب : ٥٨ ، ٦٠-٦٤ ، ٧٢ ؛ وينظر: مقدمة المحقق، ص ٥٢ ، ١٨٤ .

[٦١] المصدر نفسه : ١٦٤ .

وقد أثار ابن بطوطة موضوع الأعراب، ومهاجمتهم للقوافل في أكثر من موقف في رحلته في شمال إفريقيا، وأوضح كيف أنه نجا من هذه الهجمات.([٦٢]) كذلك أشار خالد البلوي،([٦٣]) إلى مهاجمة الأعراب للقافلة التي كان يسافر معها، بعد خروجهم من مدينة بونة.([٦٤]) وقبل رحلتي ابن بطوطة، والبلوي، وبالتحديد في العقد الأول من القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر الميلادي، اشتكى أبو محمد عبد الله بن محمد التجاني،([٦٥]) من بعض طوائف هؤلاء الأعراب في إفريقية قائلاً: "وجور هذه الطائفة المعروفة بدلاج في فعلها وعيثها في البلاد وأهلها، أشهر من أن نشير إليه، أو ندل بعبارة مختصرة عليه". والحقيقة أن هؤلاء الأعراب كانوا يشكلون مشكلة كبيرة في الشمال الإفريقي. وقد أشار إليهم ابن خلدون، وأطنب في الحديث عنهم، وهو أيضاً شاهد عيان للعصر، فنسب إليهم كل رذيلة، جاعلاً إياهم مصدر كل خراب ودمار، ويئس من أن يأتي الخير على أيديهم، وأشار بالخصوص إلى المغرب، وتغلبهم على الدول المستضعفة فيه.([٦٦])

ونجد في رحلة ابن بطوطة إشارة عند وصوله إلى مدينة تلمسان عاصمة إمارة بني زيّان، تدل على نشاط سياسي في المنطقة، مفاده أن العاهل الحفصي لتونس (إفريقية)، أبا يحيى أبا بكر بن زكرياء الثاني المتوكل على الله، أرسل رسولين إلى أبي تاشفين عبد الرحمن بن موسى بن عثمان (٧١٨-٧٣٧هـ/١٣١٨-١٣٣٧م). وهذان الرسولان هما قاضي الأنكحة بمدينة تونس أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن علي بن إبراهيم النفزاوي، والشيخ أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عبد الله القرشي الزبيدي. لكنه لم يذكر سبب هذه السفارة، التي ربما كانت لإقناع أبي تاشفين بسحب مساندته للمناوئين لصاحب تونس. وقد خرج ابن بطوطة في رفقتهما عند انتهاء مهمتهما في تلمسان.([٦٧]) وفي بجاية، التي كانت تكوّن في ذلك العصر واجهة للإمارة الحفصية في تونس، لم يستطع ابن بطوطة أن يكتم انتقاده لأميرها أبي عبد الله محمد بن سيد الناس الحاجب، الذي انتزع مبلغ ثلاثة آلاف دينار، كانت وديعة عند أحد التجار ليوصلها إلى ورثة أحد أصدقائه في تونس. فعلّق ابن بطوطة قائلاً : "وهذا أول ما شاهدته من ظلم عمال الموحدين وولاتهم ".([٦٨]) على اعتبار أن الإمارة الحفصية تعود بأصلها قبل الانقسام إلى الدولة الموحدية.

---

[٦٢] رحلة ابن بطوطة : ١٦١/١ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ١٩٢/٤ .

[٦٣] تاج المفرق :١٦٤/١-١٦٥ .

[٦٤] هي مدينة عنابة في المغرب الأوسط، سمّيت بمدينة العنّاب لكثرة العنّاب فيها . ينظر : محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٧٥ : ١١٥ .

[٦٥] رحلة التجاني :١٥-١٦ .

[٦٦] مقدمة ابن خلدون : ١٥١-١٥٢ .

[٦٧] رحلة ابن بطوطة :١٥٧/١-١٥٨ .

[٦٨] المصدر نفسه : ١٦١/١ .

وفي تونس، أشار ابن بطوطة في طريق الذهاب فقط إلى اسم حاكمها أبي يحيى أبي بكر الثاني المتوكل على الله،([٦٩]) بينما نجد خالد البلوي يمتدح هذا الأمير بقوة، ويشيد بسياسته وعصره. ونذكّر هنا بأن البلوي كان قد عُيّن من قبل هذا الأمير كاتبا للديوان في شهر المحرم من عام ٧٤٠هـ/١٣٣٩م. ومن جملة ما قاله عنه: "وما برحت أتفيأ ظلال الخلافة العلية، التي أقامها الله تعالى ميزاناً للحق، وظلاً على الخلق، فالتأم بها الصدع، واجتمع الأمان، وأمن الجمع ...".([٧٠]) وبطبيعة الحال، لابد أن يكون لاستكتاب البلوي في ديوان هذا الأمير علاقة وثيقة بهذا المديح والإطراء. وكذلك الحال بالنسبة للسان الدين بن الخطيب، الذب أشاد بشكل فائق بسلاطين المرينيين، ووصف الجبل الذي توفي فيه السلطان أبو الحسن المريني.([٧١]) كما كتب من مقر إقامته في ضاحية سلا المعروفة بشالة، بالقرب من المدافن الملكية للسلاطين المرينيين، رسائل وقصائد إلى السلطان أبي سالم إبراهيم المريني يدور معظمها حول مدحه، وآبائه، والترحم عليهم.([٧٢])

ويستشف من كلام ابن الخطيب عن قبيلة هنتاتة المصمودية،([٧٣]) وزعيمها عامر بن محمد علي الهنتاتي،([٧٤]) أهمية دور هذه القبيلة في الحياة السياسية في المغرب الأقصى، ولهذا كانت منازلها موضع رعاية وعناية من سلاطين دولة بني مرين. ونظراً لأهمية هذه القبيلة، فقد حرص ابن الخطيب على مخاطبة " عميد تلك البقعة، وشاه تلك الرقعة "،([٧٥]) ليقوم بتوجيه الدعوة إليه، لغرض زيارته، بغية أن يكسب صداقة هذا الشيخ القوي، فيجد في بلاده حمىً وأمناً من الفتن والمخاوف التي كان يجتازها.([٧٦])

---

[٦٩] المصدر نفسه :١/١٦٥ .

[٧٠] البلوي، تاج المفرق :٢/١١١ ، ١١٢-١١٥ .

[٧١] نفاضة الجراب في علالة الاغتراب: ٨١ فما بعدها .

[٧٢] المصدر نفسه :٤٣-٤٤ .

[٧٣] هنتاتة اسم جبل يطلق على أحد جبال الأطلس، كما يُطلق على القبيلة المقيمة فيه، وهي فرع من مصمودة، ينظر: الحسن بن محمد الوزان الفاسي المعروف باسم ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية، محمد حجي ومحمد الأخضر، ط٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣ : ١/٣٨ .

[٧٤] ينظر عنه: ابن الخطيب، الإحاطة:٤/٢١٦ ؛ ابن خلدون، العبر /٧/٣٠٠-٣١٨ .

[٧٥] نفاضة الجراب :٤٣-٤٤ .

[٧٦] ينظر : مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين :٥٩١ .

رؤيـــة الأوضاع الثقافية والعلمية:

اختلف رحالة هذا العصر في نظرهم للأوضاع الثقافية والاهتمام بها. وكما أسلفنا، فمنهم من لم يحاول أن يرى في رحلته سوى العلماء الذين التقى بهم، ودوّن ما تيسر له من معلومات عنهم، مثل ابن رُشـــيْد الفهري، الذي تعدّ رحلته سجلاً وافياً، ومكتبة يُقرأ منها عن علماء العصر الذين التقى بهم. وهذا على العكس من إبراهيم بن الحاج النميري، الذي لم يقصد هذا الموضوع قصداً في تدوين رحلته فيض العباب، وإنما الظروف الخاصة، وظروف الاحتكاك الطارئ هي التي أملت عليه الاهتمام بالشخصيات العلمية التي ذكرها. أما ابن بطوطة، فقد كان يتقصى البحث عن العلماء، ويكثر من الحديث عن القضاة والفقهاء، ويحصيهم في المدن التي يمر بها. فعند مروره بمدينة تونس، في طريق الذهاب، أشار إلى أنه نزل بها في مدرسة الكتبيين،([77]) التي كانت تحتضن طلبة العلم، وتؤويهم، وهي من بناء الأمير أبي زكرياء المتوفى سنة ٧٠٠هـــ/١٣٠٠م . كما عرفنا بقاضي الجماعة فيها، أبي عبد الله محمد بن أبي العباس أحمد المعروف بابن الغمّاز.([78]) وكذلك وصف لنا طريقة مجلس إفتاء أحد فقهائها أبي علي عمر بن علي بن قدّاح الهواري، الذي تولى أيضاً قضاء المدينة، وكان من أعلام العلماء (ت٧٣٤هـــ/١٣٣٣م). وكان هذا العالم يستند كل يوم جمعة بعد صلاتها إلى بعض أساطين الجامع الأعظم المعروف بجامع الزيتونة، الذي يعدّ من أبرز المراكز الثقافية في الغرب الإسلامي. وكان الناس يستفتونه في المسائل، فإذا ما أفتى في أربعين مسألة، انصرف عن مجلسه ذلك.([79])

وقد أشار خالد البلوي إلى دور هذا الجامع العلمي، وأنه سمع فيه من بعض العلماء، أمثال الفقيه محمد بن أبي قاسم بن عبد البر التنوخي، الذي كان كثيراً ما يقرأ عليه "بالدويرة التي يخرج منها الخطيب، وهي بازاء المحراب من جهة اليسار".([80]) وعندما دخل تونس في طريق رجوعه، وصف لنا ابن بطوطة مجلس السلطان أبي الحسن المريني، وعدّد من كان يضم من الفقهاء، لاسيما الإمام أبو عبد الله السطّي (ت ٧٥٠هـــ/١٣٤٩م)، والإمام أبو عبد الله محمد بن الصباغ (ت ٧٥٠هـــ/ ١٣٤٩م)، وقاضي تونس أبو علي عمر بن عبد الرفيع، وأبو عبد الله بن هارون (ت ٧٥٠هـــ/١٣٤٩م).([81])

---

[77] رحلـــة ابن بطوطة :١٦٤/١ .

[78] المصدر نفسه :١٦٨/١ ؛وينظر عن ابن الغمّاز : أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق، محمد ماضور، ط٢، تونس، المكتبة العتيقة، ١٩٦٦ : ٦٦-٦٧ ؛ محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤ :٤٦٤/٣ .

[79] رحلـــة ابن بطوطة :١٦٨/١ .

[80] تاج المفرق :١٠٢/٢-١٠٣ .

[81] رحلـــة ابن بطوطة :١٩٧/٤ .

ولقد رسم لنا خالد بن عيسى صورة أكثر وضوحاً عن علماء تونس الذين لقيهم، سواء في رحلة الذهاب أم الإياب. ومن هؤلاء، أبو الحسن علي بن المنتصر الصدفي (ت٧٤٢هـ/ ١٣٤٢م)، الذي نزل في داره، وأفاض في الحديث عن علمه.([٨٢]) كما ذكر أسماء علماء آخرين، درس عليهم ، أو أخذ عنهم الأحاديث، وقد أسهب في الكلام عنهم.([٨٣]) وأشار إلى تقاطر الناس عليهم للتعلم منهم والانتفاع بعلمهم،([٨٤]) الأمر الذي يدل على غنى هذه المدينة بالعلماء. وقد أعطانا خالد البلوي تفصيلات أخرى عن مدرسة الكتبيين التي نزل فيها ابن بطوطة، فأشار إلى التقائه بخطيب الجامع الأعظم أبي عبد الله بن عبد الستار، الذي كان يدّرس العلوم في مدرسة الكتبيين، التي استوطنها، فسمع عليه البلوي كثيراً من التفسير والحديث، والفروع والأصول، وغير ذلك.([٨٥]) وقد استفاد البلوي أيضاً من صرح علمي آخر في تونس، هو مدرسة الشماعين، التي نزلها عند عودته من رحلته المشرقية عام ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م. فاجتمع هناك بزملائه من الطلبة والمدرسين. ويبدو من حديثه، أنه كان قد نزل فيها أيضاً في طريق الذهاب.([٨٦]) ومن الجدير بالذكر، أن هناك مدارس أخرى في تونس، لم يتطرق إليها ابن بطوطة أو البلوي، مثل المدرسة المعرضية، أو التوفيقية، ومدرسة الهواء.([٨٧])

أما مدارس وزوايا المغرب، فقد حظيت بنصيب أكبر من اهتمام ابن بطوطة، وابن الحاج النميري، وابن الخطيب. فقد أشار الأول إلى المدرسة الكبرى في مدينة فاس، لكنه لم يتحدث عن دورها العلمي، بل اكتفى بوصف عمارتها، وعمارة الزاوية العظمى على غدير الحمص خارج المدينة.([٨٨]) وربما يعود السبب في ذلك، إلى أن هذه المدرسة، قد تم بناؤها عام ٧٥٦هـ/١٣٥٥م،([٨٩]) أي قبل سنة من نسخ رحلة ابن بطوطة. أما ابن الحاج النميري، فقد أسهب في ذكر الزاوية العظمى التي "أعجز وصفها كل بليغ".([٩٠]) كما وصف زوايا ومدارس أخرى، منها الزاوية التي أمر السلطان أبو عنان ببنائها للفقراء والمساكين في

---

[٨٢] تاج المفرق: ١/١٦٨ .

[٨٣] المصدر نفسه:١/١٦٩-١٨٧ .

[٨٤] المصدر نفسه:١/١٨٤ .

[٨٥] المصدر نفسه :١/١٦٩ .

[٨٦] المصدر نفسه :٢/٩٣ .

[٨٧] ينظر: أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق، مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٨ :٨٥.

[٨٨] رحلة ابن بطوطة :٤/ ٢٠٢

[٨٩] ينظر: عبد الهادي التازي، جامع القرويين/ المسجد والجامعة بمدينة فاس، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ :٢/٣٦٠، وهامش رقم (٢٧).

[٩٠] فيض العباب : ٤٧ فما بعدها.

مدينة سلا الواقعة بأقصى المغرب على المحيط الأطلسي.([91]) وكذلك مدرسة شالة، شامخة البناء، وشالة هي ضاحية مدينة سلا وبها مدافن بني مرين.([92]) وفي معرض مدحه للسلطان أبي عنان، يصف لنا مجالس العلم التي كانت تعقد بحضوره في مسجد قصر السلطان في كل يوم بعد صلاة الصبح، وهو المسجد الكبير الذي بناه يعقوب المريني عام ٦٧٧هـ/١٢٧٨م، بفاس الجديدة. وكان يُقرأ بين يديه تفسير القرآن العظيم، وحديث الرسول الكريم، وفروع مذهب الإمام مالك، وكتب المتصوفة.([93]) وقد ظل هذا المسجد إلى الوقت الحاضر يتوفر على الكراسي العلمية الخاصة بالعلوم أعلاه، أي التفسير والحديث والفقه والتصوف.([94])

أما ابن الخطيب، فقد اهتم بتدوين المعلومات عما رآه من الزوايا والمدارس في أنحاء المغرب الأقصى. فوصف لنا زاويتين في مدينة مكناس ؛ الأولى قديمة، ولها مئذنة سامية، يقابلها من جهة الغرب الزاوية الثانية، وهي حديثة.([95]) والزاويتان من بناء السلطان أبي الحسن المريني، بنى الأولى في دولة أبيه ، والثانية بعد استقلاله بالملك.([96]) ويبدو أن الحركة العلمية كانت جيدة في هذه المدينة، ويؤيد ذلك وجود ثلاث مدارس لبث العلم فيها، فضلاً عن توفر خزائن للكتب، ووجود عدد كبير جداً من العلماء الذين ذكرهم ابن الخطيب، وأشار إلى اهتماماتهم، والعلوم التي درسوها، كما أشار إلى اهتمام الدولة بهؤلاء من حيث الجراية السارية عليهم، وعلى المتعلمين من الطلبة.([97]) ومرّ ابن الخطيب بشكل سريع على ذكر زاوية مدينة آسفي، ومدرستها،([98]) في حين أسهب في الكلام عن علماء مدينة مراكش، الذين لقيهم فيها، وذكر العلوم التي برزوا فيها، لاسيما رواية الحديث، والتاريخ، وعلم الكلام، والفقه، والنحو، ونظم الشعر.([99]) وقد أشار ابن بطوطة إلى مسجد مدينة مراكش الأعظم المعروف بمسجد الكُتْبيين،([100]) لكنه لم يتطرق إلى دوره التعليمي، ومركزه الخاص، كأحد أماكن الحركة العلمية في المدينة.

---

[91] المصدر نفسه : ٤٢ .

[92] المصدر نفسه : ٤٠ .

[93] رحلة ابن بطوطة : ١٩٨/٤ .

[94] ينظر: التازي، جامع القرويين : ٣٩٩/٢ ، ٦٨٤/٣-٦٩٧ .

[95] نفاضة الجراب : ٣٧١-٣٧٢ .

[96] المصدر نفسه : هامش المحقق أحمد مختار العبادي رقم (٢) : ٣٧٢ .

[97] المصدر نفسه/ الضميمة رقم (١) : ٣٧١-٣٧٢ ، والضميمة رقم (٢) : ٣٧٤-٣٧٨ .

[98] المصدر نفسه : ٧٢ .

[99] المصدر نفسه : ٦٢-٦٣، ٦٦-٦٧ .

[100] رحلة ابن بطوطة : ٢٢٩/٤ .

ولم يتحدث ابن بطوطة عن مدينة الجزائر في المغرب الأوسط، لأنها لم تكن آنذاك مدينة كبيرة، بل فرضة صغيرة، فمر بها ، هو وخالد البلوي مرور الكرام. كذلك لم يشر إلى أي نشاط علمي في مدينة تلمسان قاعدة المغرب الأوسط، بل اكتفى بزيارة مرقد أحد علمائها المعروف بالشيخ أبي مدين شعيب بن الحسين، الذي كانت له رحلة مشرقية، وتوفي سنة ٥٩٣هـ/١١٩٦م، كما زار زاوية الشيخ إبراهيم التي تقع إلى جوارها.([١٠١]) وقد أولى خالد بن عيسى البلوي اهتماماً أكبر لمدينة تلمسان، ووصفها، وامتدح صحة هوائها، وكثرة بساتينها، ولم ينس أن يمر بمقام أبي مدين في الذهاب والإياب. كما ذكر لنا اسم أحد شعرائها، وهو الكاتب أبو بكر بن الخطاب، وقد ذكر له شعراً نقلاً عن أحد أبناء المدينة.([١٠٢]) كذلك أثنى ابن الحاج النميري على مدينة تلمسان، ووصف جامعها الأعظم، وأشار إلى الزاوية التي تتصل به، كما أشار إلى المدرسة التي تتصل بهذه الزاوية من الجهة الشمالية، وهي حسب وصفه مدرسة " متعددة البيوت، رفيعة السموت ".([١٠٣])

رؤية الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية:

رسم لنا رحالة شمال إفريقيا صورة جميلة عن الأوضاع الاجتماعية في المغرب العربي، فعلى سبيل المثال صادف حلول عيد الفطر المبارك في تونس عند تواجد ابن بطوطة في هذه المدينة لأول مرة عام ٧٢٥هـ/١٣٢٥م. وقد وصف لنا مراسيم صلاة العيد التي حضرها السلطان أبو يحيى أبو زكرياء قائلاً "وأظلني بتونس عيد الفطر فحضرت المصلى وقد احتفل الناس لشهود عيدهم وبرزوا في أجمل هيئة، وأكمل إشارة، ووافى السلطان أبو يحيى المذكور راكباً وجميع أقاربه وخواصه، وخدّام مملكته مشاة على أقدامهم، في ترتيب عجيب، وصليت الصلاة، وانقضت الخطبة، وانصرف الناس إلى منازلهم".([١٠٤]) ولم يتيسر له أن يصف لنا شيئاً عن الاحتفال بعيد الأضحى اللاحق، لأنه كان في الطريق من قابس إلى طرابلس.([١٠٥])

ولدينا وصف آخر لعيد الفطر صبيحة اليوم الأول من شوال عام ٧٤٠هـ/١٣٣٩م، في مدينة بجاية، قدّمه لنا خالد البلوي، حيث شارك في المراسيم هذه المرة ابن السلطان أبي يحيى أبي بكر، وولي عهده، المدعو أبا عبد الله محمد بن أبي يحيى. فقد خرج هذا النجل السعيد إلى المصلى صبيحة ذلك العيد،

---

[١٠١] رحلة ابن بطوطة :١/١٩٠ .

[١٠٢] تاج المفرق :١/١٥٠ ، وينظر أيضاً : ٢/١٥٠-١٥٢ .

[١٠٣] فيض العباب :٢٧٩ .

[١٠٤] رحلة ابن بطوطة :١/١٦٨-١٦٩ .

[١٠٥] المصدر نفسه : ١/١٧١ .

في موكب نبيل، مع عبيده، وحراسه الذين كانوا يرتدون أفخر الملابس. كذلك أحاط به ألوف من أبطال الجنود، وانتشر الناس على جانبي الطريق، مستبقين لقاء السلطان إلى المصلى، وضربت الطبول بعد الصلاة. وفي اليوم الثاني من العيد، ركب السلطان إثر صلاة العصر، وتم استعراض الجيش أمامه.([١٠٦])

وكان الاحتفال بالمولد النبوي الشريف من المناسبات المهمة التي حرص الحكام، وجماهير الناس على إحيائها في شتى أنحاء المغرب العربي. فقد حضر ابن بطوطة احتفالاً بهذه المناسبة، عندما حلّ ضيفاً على أميري جربة وقابس، أبي مروان وأبي العباس ابني مكي، في شهر ربيع الأول من سنة ٧٥٠هـ/١٣٤٩.([١٠٧]) ويصور لنا ابن الحاج النميري، الاحتفالات التي كانت تقام في ليلة مولد النبي صلى الله عليه وسلم، لاسيما الحفلات الخاصة، في عهد السلطان أبي عنان، الذي كان يشجع هذه المناسبة التي تحظى برعاية كبيرة منه. ومما كانت تتميز به هذه الحفلات، هو إيقاد الشموع الملونة، وإطعام الأطعمة المختلفة اللذيذة، وتوزيع ماء الورد، ويحضر المغنون، وتُوزع صلات كثيرة، وتُؤَدى الديون عن المسجونين الذين عجزوا عن أداء الديون. ويصف بالذات أحد هذه الاحتفالات التي حدثت في مدينة قسنطينة، عندما دخلها السلطان أبو عنان، حيث أُقيمت مواسم الأفراح، وأوقِدَت الشموع، وأرسلت سحائب شذى العنبر، المعبّق بماء الزهر وماء الورد، وقُدِم الطعام للجم الغفير من الناس، وأُحضِر المغنون لامتداح من خصّه الله بالتعزيز والتوقير، ووصفه في كتابه العزيز بالبشير النذير والسراج المنير.([١٠٨])

وتأخذ حفلات عيد المولد النبوي الشريف في الديار المغربية طابعاً خاصاً، لاسيما وأن هذا الاحتفال قد شُرِّع بمرسوم خاص (ظهير ملكي)، يجعل من يوم المولد عيداً دينياً ووطنياً تقام فيه الاحتفالات في سائر المدن المغربية.([١٠٩]) وكان الشعراء يلقون بقصائدهم أمام ملك المغرب، وقد أشار ابن الخطيب إلى إنشاده لإحدى هذه القصائد بهذه المناسبة المباركة.([١١٠]) وتعد مدينة سلا المغربية، من المدن التي ما تزال تحتفل بمولد الرسول الكريم احتفالاً خاصاً، تخرج فيه مواكب الشموع، وطوائف الناس على اختلاف طبقاتهم، في عرض حافل بديع، وذلك في الثاني عشر من ربيع الأول من كل عام.([١١١]) ولا تكتفي مدينة شالة، التي هي إحدى ضواحي ســـلا، بالمولد النبوي، بل تقيم أيضاً احتفالاً بذكرى ليلة

---

[١٠٦] تاج المفرق :١١٧/٢ ، ١١٨ ، ١١٩-١٢٠ .

[١٠٧] رحلة ابن بطوطة :١٨٤/٤-١٨٥ .

[١٠٨] فيض العباب :١٤٩-١٥٠ .

[١٠٩] ينظر تعليق عبد الهادي التازي، محقق رحلة ابن بطوطة، هامش (٧٧) :١٨٦/٤ ؛ وينظر أيضاً : مقاله الموسوم : لماذا عيد المولد في الغرب الإسلامي؟، مجلة دعوة الحق، العدد ٢٧٧، جمادى الأولى ، ١٤١٠/ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٩.

[١١٠] نفاضة الجراب : (ضميمة ٥) : ٣٨٢-٣٨٦ .

[١١١] ينظر : تعليق أحمد مختار العبادي، محقق نفاضة الجراب، هامش (٤) : ١٢٢ .

القدر المباركة، ليلة السابع والعشرين من رمضان. وقد وصف لنا ابن الخطيب،(112) هذا الاحتفال قائلاً: "وأظلت ليلة سبع وعشرين، إحدى مواسم شالة المختصة باستجلاب الأمم، وتخييم الخيم، واحتفال الأسواق، ورفع المغارم، والوليمة لأهل الخير، وأولي الهيئات بالضريح، فاحتفل معتاد الإطعام ... واستُدعيت أصناف الحلواء، واستكثر من الوقود، وأستدعي إلى الإيوان لِصَقْها المُعدّ لذلك المغنون، واستحضر القاضي والعدول والخواص والأعيان والأمناء ".

وهناك احتفالات أخرى كانت تتم عند حضور السلاطين، أو أثناء عرضهم لعساكرهم وجيوشهم، حيث يخرج سكان أهل المدن عن بكرة أبيهم، إظهاراً للسرور. مثال ذلك احتفال أهل تلمسان يوم عرض عسكر السلطان أبي عنان، فقد خرج أرباب الصنائع على رسومهم المتعارفة في رفع أعلامهم السافرة، وذلك في منظر بديع رائع.(113) كذلك احتفال أهل مدينة فاس بوصول السلطان من رحلته، وتميز كل صنف من أرباب الصناعات بأعلام صناعاتهم، التي فيها صور آلاتهم التي يستعملونها، فضلاً عن عامة أهل فاس، الذين رفعوا الأعلام، ولبسوا الملابس البيضاء. وقد أسهب ابن الحاج النميري في وصف هذا المنظر، وأشار أيضاً إلى حضور صاحب الشرطة، وعليه ملابس الحرب، وأتباعه شاكي السلاح، مع قرع الطبول على نغمات موسيقية ، وطرائق شرقية وغربية.(114)

ومن جهة أخرى، قدم لنا ابن الخطيب رؤية واقعية لكيفية معيشة شيوخ قبيلة هنتاتة المصمودية، وأنواع المآكل والمشارب التي قدّموها له، وهو وصف طريف يذكرنا بالولائم المغربية الفاخرة التي مازالت تقام للضيوف حتى وقتنا الحاضر. فمن جملة ما قُدِم إليه : "... قصاع الشيزي أفعمها الثُرُد، وهيل بها السمن، وتراكبت عليها لِسمان الحُملان الأعجاز، وأخونة تنوء بالعصبة أولي القوة، غاصة من الآنية بالمُذْهب والمُحكم، مُهْدية كل مختلف الشكل لذيذ الطعم، مُهانٍ فيه غزير التابل ...".(115) كما وصف القائمين على الخدمة: "من خدّم وأساودة، أخذهم الآداب، وهذبتهم الدُّربة، فخفت منهم الحركة، وسكنت الأصوات، وإنشمرت الأذيال ...".(116) ويرى أحد الباحثين المُحدثين،(117) أن كلام ابن الخطيب فيه مبالغة واضحة، وأن المقصود من هذا الوصف، هو لإطراء الشيخ عامر بن محمد بن علي الهنتاتي، زعيم هذه القبيلة. لأن من يقرأ كلامه هذا يظن بأن ابن الخطيب لم يشهد وليمة كهذه، أو خواناً

---

112 المصدر نفسه : ١٢٢-١٢٣ .

113 فيض العباب :٢٧٦ .

114 المصدر نفسه : ٢٨٨-٢٨٩ .

115 نفاضة الجراب : ٤٦ .

116 المصدر نفسه : ٤٦ .

117 مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس : ٥٩٢-٥٩٣ .

من هذا الطراز. وهذا أمر لا يمكن أن يصدقه أحد، لأن الرجل كان وزيراً أندلسياً خطيراً، مما سئمت نفسه من هذه الموائد، ولا يمكن أن ينبهر، أو أن يُبهت من رؤيتها.

ونجد أحياناً فيما كتبه الرحالة عن شمال إفريقيا، وصفاً معمقاً لعادات وتقاليد وأخلاق أهل المدن التي مرّوا بها، ووصف بعض المواقف الخاصة. من ذلك مثلاً، موفق حاكم مدينة قسنطينة، من ابن بطوطة الذي قال عنه: "وهو من الشرفاء الفضلاء، يسمى بأبي الحسن". فقد أمر هذا الحاكم بغسل ثياب الرحالة التي لوثتها الأمطار والأوحال، واستبدل ثوبه المتهرئ بثوب بعلبكي جديد.(١١٨) كذلك أشار خالد البلوي إلى فضلاء ونبلاء هذه المدينة، حينما مرّ بها في طريق رحلته إلى المشرق.(١١٩) كذلك أشار إلى أهل مدينة الجزائر، بأنهم قد سلكوا طريق الحُسن والإحسان.(١٢٠) كما سجّل ابن الخطيب ملاحظات طريفة عن أهل مدينة أغمات في المغرب الأقصى، واصفاً إياهم بالحمق والغفلة. وعزا السبب في ذلك، إلى السذاجة، وسلامة الطوية . وأورد لنا نادرة تروي مدى سذاجتهم، مفادها أن سلطان المغرب، لما أبدى إعجابه بمئذنة مسجد مدينتهم التي " لا نظير لها في معمور الأرض "، استأذنوه في نقلها إلى بلده، على سبيل الهدية، " يجعلونها تحفة قدومه، وطرفة وفادته " .(١٢١) ووصف أهل مدينة آسفي،(١٢٢) بالخير والجنوح إلى الصلاح.(١٢٣) وقد سجل أبو الحسن علي القلصادي بعد نحو قرن من الزمن وصف أهل تلمسان بالفضلاء الأكْياس، المخصوصين بكرم الطباع والأنفاس.(١٢٤) ولابد أنهم كانوا كذلك أيضاً في عصر ابن خلدون.

ونستشف مما كتبه الرحالة أيضاً، كثرة المشاهد والقبور الخاصة بأولياء الله الصالحين، الذين يزورهم الناس، ويتبركون بهم، مثل مرقد الشيخ سيدي محرز بن خلف في تونس.(١٢٥) كما كان الرحالة أنفسهم يحرصون على القيام بذلك، مثال ذلك ابن بطوطة الذي قصد في طريق رجوعه قرية العُباد،(١٢٦)

---

١١٨ رحلة ابن بطوطة :١/١٦٤ .

١١٩ تاج المفرق :١/١٦١ .

١٢٠ المصدر نفسه :١/١٥٢ .

١٢١ نفاضة الجراب : ٥٥ .

١٢٢ آسفي مدينة مغربية تقع على المحيط الأطلسي. ينظر عنها : أبو عبد الله محمد الشريف الإدريسي، وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، اعتنى بتصحيحه ونشره، هنري بيريس، الجزائر، ١٩٥٧: ٤٩ .

١٢٣ المصدر نفسه : ٧١ .

١٢٤ رحلة القلصادي : ٩٥ .

١٢٥ المصدر نفسه :١١٥ .

١٢٦ العباد: يُطلق عليها اليوم اسم دفينها الشيخ أبي مدين، وهي تقع على مرتفع يبعد نحو ميل واحد جنوب مدينة تلمسان. ينظر: حسن الوزان، وصف إفريقيا:٢/٢٤ .

بالقرب من تلمسان، لزيارة مقام الشيخ أبي مدين شعيب بن الحسين.([127]) كما قام خالد البلوي بزيارة هذا المقام لأكثر من مرة.([128]) وقد زار ابن الخطيب أجداثاً لأولياء وصالحين في مدينة أغمات، ختمها بزيارة قبر الولي المُتبرك به، أبي عبد الله محمد الهَزمْيري.([129]) كذلك حرص على زيارة من في مدينة آسفي من أولياء الله الصالحين، وعباده المقربين،([130]) وزيارة رباط الشيخ أبي محمد، الذي يعد من " المشاهد الحافلة والمآلف الجامعة ". وكان من آداب الزيارة، قراءة القرآن الكريم، والدعاء، والسلام على الطلبة والصوفية، والفقهاء المتواجدين، ثم تناول طعام الشيخ أبي محمد، وقرى ضيفه الجاري عليه من بيت المال.([131])

وبالنسبة لوضع المرأة ودورها الاجتماعي، لا نجد معلومات كثيرة في رحلة ابن بطوطة في المغرب العربي، على الرغم من أنه تحدث كثيراً عن النساء في بقية الأماكن التي زارها. وقد أشار إلى زواجه من سيدة صفاقسية، هي ابنة أحد أمناء تونس، حيث عقد عليها، وتزوجها في مدينة طرابلس.([132]) ويبدو أن والد هذه الزوجة كان مع ابن بطوطة في الركب الذي انطلق من طرابلس. وقد وقع شجار بينه وبين ابن بطوطة، أوجب فراق هذه الزوجة. ولكن ابن بطوطة سرعان ما تزوج زوجة أخرى، هي ابنة أحد طلبة مدينة فاس المرافقين له في الرحلة. وقد بنى بها في منطقة الجبل الأخضر، واحتفل بعرسه، وذلك بدعوة كل القافلة للمشاركة في وليمة حافلة، أخرتهم يوماً عن السفر.([133]) ويمكن أن نستشف من رواية ابن بطوطة في هذا المجال، وجود نساء، أو بالأحرى أسر مسافرة ضمن قافلته. ويبدو أن هؤلاء النسوة كانت لهن حرية الحركة، والاختلاط، بحيث استطاع ابن بطوطة من العثور على زوجتين، والتوافق مع أهلهما في وقت قصير. وإن إجراءات الزواج ، ومراسيمه كانت بسيطة جداً ، الأمر الذي يدل على عدم وجود تعقيد اجتماعي، وتكاليف مادية في هذا الخصوص، لاسيما ونحن نعلم بأن ابن بطوطة لم يكن يمتلك مالاً كثيراً حين خرج من مدينته طنجة. ويؤيد هذا الأمر أنه فرح جداً حين أنعم عليه حاكم قسنطينة بدينارين ذهبيين، معتبراً ذلك " أول ما فُتِح به عليّ في وجتهي ".([134])

---

[127] رحلة ابن بطوطة:٤/١٩٠ .

[128] تاج المفرق: ١/١٥١ .

[129] نفاضة الجراب:٥٨ .

[130] المصدر نفسه: ٥٨

[131] المصدر نفسه: ٧١ .

[132] رحلة ابن بطوطة:١/١٧١ .

[133] المصدر نفسه:١/١٧٤ .

[134] المصدر نفسه :١/١٦٤ .

وعلى العكس من ابن بطوطة، الذي لم يتحدث كثيراً عن النساء في المغرب العربي، فقد أعطانا ابن الحاج النميري معلومات كثيرة عن النساء ودورهن في المعارك، وركوبهن الهوادج، ومشاركتهن بالغناء، وإنشاد الشعر.([135]) فنجد حسبما قدمه لنا من رؤية، أنهنّ كُنّ يُشاركن في الحملات العسكرية، راكبات على الهوادج. وقد وصف دورهُن، وطريقة تشجيعهن للمقاتلين قائلاً : " وبباب كل هودج جارية عليها الحلل والحلي، رائعة الجمال، يحسد محيّاها البدر وجيدها الظبي، وجميعهن يغنين بذكر أيام الحروب، والملاحم التي طال بها عن المضاجع تجافي الجنون، داعيات إلى ركوب الجياد، والكر إلى مازق الجلاد، وسل السيوف الباترة من الأغماد ... والمدافعة عن الحريم، والذياد عن الحمى المنبت للحميم ...".([136]) وقد أكد لنا ابن الحاج النميري أيضاً حضور العنصر النسوي في بعض الاحتفالات الرسمية، حيث يورد أخباراً عن أهل فاس الذين أخرجوا نساءهم لاستقبال السلطان أبي عنان لدى رجوعه إلى عاصمة ملكـــه : " وخرجت أفلاذ الدور، وبرزت العواتق والحيض وذوات الخدور ".([137]) كذلك نجد في هذا المجال بالذات، حضور القيان اللواتي كنّ ينشدّن أعذب الألحان، ويغنّين فرحاً بالتلاقي، بأصوات تشنف الأسماع.([138])

كانت التجارة رائجة في المغرب العربي، والتجار غادين ورائحين في القوافل التي تقطع فيافي هذه البلاد. وقد أعلن ابن بطوطة في أكثر من مناسبة، أنه كان يسير في قوافل بصحبة تجار. وعلى سبيل المثال، يشير إلى أنه ارتحل مع رفقة من التجار من تونس، وذلك من مليانة إلى بجاية.([139]) وكذلك كان في قافلته، عند مغادرته مدينة قسنطينة، مجموعة من التجار، رافقوه إلى مدينة بونة.([140]) وبطبيعة الحال، فإن التجارة لم تكن تقتصر على الأجزاء الداخلية للمغرب العربي حسب، بل كانت البضائع تجلب من مختلف الأماكن المجاورة، مثل الأندلس، وبلاد الشام، ومصر، وجنوب الصحراء. فقد أشار ابن بطوطة إلى أن حاكم قسنطينة أمر له بثوب بعلبكي ،([141]) مما يدل على تجارة الأقمشة، واستيرادها من بلاد الشام. وكانت مدينة قسنطينة بالذات، حسبما يشير خالد البلوي، مدينةً تتوفر فيها الأرباح، وفي أقطارها يلتقي التاجر والفلاح.([142]) الأمر الذي يؤشر وجود حركة تجارية، ونشاط زراعي فيها. وبطبيعة الحال، إن هذا

[135] فيض العباب :٢٨٦-٢٨٧ .

[136] المصدر نفسه :٦٨-٦٩ .

[137] المصدر نفسه :٢٨٨ .

[138] المصدر نفسه : ٢٨٦-٢٨٧ .

[139] رحلة ابن بطوطة : ١٦١/١ .

[140] المصدر نفسه :١٦٤/١ .

[141] المصدر نفسه :١٦٤/١ .

[142] تاج المفرق :١٦٠/١ .

لا يعني أن التجارة اقتصرت على ما ذكرناه أعلاه، فإن هذه الأمثلة، هي بعض ما أورده الرحالة، ولكن هناك بالتأكيد مدناً أخرى اشتهرت بالتجارة، مثل تلمسان، التي كانت مقصد تجار الآفاق،([١٤٣]) وغيرها مما لم يذكره الرحالة.

ويكمن للباحث أن يأخذ فكرة جيدة عن الأوضاع الاقتصادية في المغرب، من خلال رؤية ابن بطوطة له، وعرضه للأسعار، ومقارنتها مع بلدان أخرى، مثل بلاد الشام، ومصر. فهو يصف دراهم المغرب، ويرى أن فوائدها كثيرة على الرغم من صغر حجمها، ويشير على سبيل المثال، إلى أن سعر لحوم الأغنام في مصر أغلى بكثير من مثيلاتها في المغرب " وأما السَّمن فلا يوجد بمصر في أكثر الأوقات، والذي يستعمله أهل مصر من أنواع الأدم لا يُلتفَت إليه بالمغرب ". ثم يورد لنا حديثاً طريفاً عن صحون مصر، وقدورها الراسيات، بما تحتوي عليه من عدس، وحمص، وقرع، وبقل، وزيت، وسيرج. ويقول، إن هذا كله متيسر في المغرب، لكن أغنى الله عنه بكثرة اللحم، والسمن، والزبد، والعسل، وسوى ذلك. أما بلاد الشام ، فعلى الرغم من كثرة الفواكه بها، لكنها ببلاد المغرب أرخص ثمناً. ويضرب مثالاً على ذلك؛ العنب، الذي يباع بها بحساب رطل من أرطالهم بدرهم نقرة (أي الدراهم الحسنة الجيدة)، والدرهم النقرة يساوي ستة دراهم من دراهم المغرب.([١٤٤]) وأما الرمان والسفرجل، فتباع الحبة منه بثمانية فلوس، وهي درهم من دراهم المغرب. وأما الخضر والفواكه، فيباع بالدرهم النقرة منها أقل ما يباع بالدرهم الصغير، وكذلك اللحم. ويخلص ابن بطوطة، بأن بلاد المغرب، هي أرخص البلاد، وأكثرها خيرات، وأعظمها فوائد.([١٤٥]).

ونجد صورة واضحة للنشاط الزراعي في بلاد المغرب الأقصى من خلال وصف الرحالة لبعض الأماكن. فعلى سبيل المثال، وصف لنا ابن بطوطة، وابن الحاج النميري، مدينة مكناس المغربية، وما يكتنفها من بساتين، وخضرة يانعة، لاسيما جنّات الزيتون المحيطة بها من كل جانب.([١٤٦]) ووصف خالد البلوي البساتين المحيطة بمدينة بجاية، الملتفة الأشجار، اليانعة الثمار.([١٤٧]) كذلك قدّم ابن الخطيب تصوراً جيداً عن النشاط الزراعي والتجاري في بلاد المغرب. فعند حديثه عن مدينة سور موسى من مجامع

---

[١٤٢] ينظر: ابن فضل الله العمري، المصدر السابق : ١٣٥ .

[١٤٤] يساوي مثقال الذهب (٤,٦ غم) في المغرب ٦٠ درهماً من الكبار، و١٢٠ درهماً من الصغار. وحين يُذكر الدرهم مجرداً، فهو يعني الدرهم الصغير. ينظر: ابن فضل الله العمري، المصدر السابق :١٢٥-١٢٦ .

[١٤٥] رحلة ابن بطوطة :٤/١٩٥-١٩٦ .

[١٤٦] المصدر نفسه:٤/٢٣٠ ؛ فيض العباب : ٣٧١ .

[١٤٧] تاج المفرق :١/١٥٣ .

دكـــالة،([148]) أشار إلى حوزها، الذي يتميز بكثرة الماشية، لاسيما الثيران المستخدمة في حراثة الأرض، والتي بلغ عددها، حسب تقديره، ثلاثة آلاف زوج . كما أشار إلى السوق الجامعة خارج سور المدينة،والتي يُحشر الناس إليها ضحى، ويتقاطرون من كل جانب، حيث تستمر العمليات التجارية من بيع وشراء في هذا السوق إلى غروب الشمس.([149])

ويبدو أن استثمار الأراضي للزراعة كان يدّر مدخلات طيبة، الأمر الذي شجّع ابن الخطيب على محاولة شراء أرض زراعية، واستثمارها في منطقة تامسنا.([150]) وقد خاطب ابن الخطيب ابن بطوطة، الذي أصبح قاضياً في هذه المنطقة، بعد انتهاء رحلاته، وله أرضون واسعة مستغلة فيها، يستشيره في هذا الأمر، ويطلب جواره، وذلك برسالة موجهه إليه، نشير إلى بعض فقراتها: " ... ووجهت ثقتي لشراء ما يُعين على الدهر، ويستعد للفلاحة والبذر، خوفاً أن يخرج يومه، فيرتفع سومه ... وعندي أن القاضي إذا تحقق أن جواره هو المطلوب الأول، والفضل الذي عليه المعول، يتغمد هذا الغرض سَروه الذي ليتأول، فتقع مشاركته بكل وجه من وجوه الإعانة، بمقتضى الفضل والديانة، حتى يحصل ببركته ثمرة الفلاحة حِّساً وثمرة الفلاح معنى ...".([151])

ويستشف مما أورده ابن الخطيب، أنه ليس أول من فكر بذلك، بل سبقه ابن بطوطة، الذي أصبح قاضياً في تامسنا، فاستغل وجوده ، واستثمر موارده في الزراعة، التي رآها بفكره الثاقب، ونتيجة تجاربه، أنها أفضل ما يمكن العمل به، لضمان بقية حياته، والعيش برفاهية وسلام. ولنقرأ ما قاله ابن بطوطة في هذا الخصوص، مؤيداً لهذه الفكرة، وذلك بعد التقائه بالسلطان أبي عنان في مدينة فاس، أواخر شهر شعبان سنة ٧٥٠هـ/١٣٤٩م : " وألقيت عصى التّسيار ببلاده الشريفة، بعد أن تحققت أنها أحسن البلدان، لأن الفاكهة بها متيسرة، والمياه والأقوات غير متعذرة، وقلّ إقليم يجمع ذلك كله. ولقد أحسن من قال:

الغربُ أحسنُ أرضٍ ولـــي دليلٌ عليــــه
البدْر يُرْقَبُ منـــــهُ والشمسُ تسعى إليه "([152])

[148] دكالة اسم قبيلة بربرية، وولاية من ولايات المغرب الأقصى. يحدها من الشمال نهر أم الربيع، ومن الجنوب تنسيفت، ومن الغرب المحيط الأطلسي، وهي آهلة جداً بالسكان. ينظر: حسن الوزان، المصدر السابق : ويقارن هامش المحققين رقم (٥٣) : ١٤٧/١ .

[149] نفاضة الجراب : ٧٤ .

[150] تامسنا تعني بالأمازيغية البسيط الخالي، وهي الأراضي الممتدة على ساحل المحيط الأطلسي، من الرباط إلى أزمور، عند مصب نهر أم الربيع. يقارن: الحسن الوزان، المصدر السابق : ١٩٤/١ . وقد تغير اسمها اليوم إلى الشاوية، نسبة إلى عرب الشاوية الهلاليين، الذين كانوا يقومون برعاية شياه وماشية بني مرين. ينظر: نفاضة الجراب، هامش المحقق رقم (٣) :١٣٧ .

[151] نفاضة الجراب :١٣٧-١٣٨ .

[152] رحلة ابن بطوطة:١٩٥/٤ .

رؤيـــــة المظاهر العمرانية:

أشار ابن بطوطة إلى بعض المعالم العمرانية في تونس، لكنه لم يقدم عنها وصفاً تفصيلياً من الناحية المعمارية، مثل مدرسة الكتبيين، التي بناها الأمير أبو زكريا المتوفى عام ٧٠٠هـ/١٣٠٠م،([١٥٣]) وجامع الزيتونة، الذي أشار إلى بعض أساطينه فقط.([١٥٤]) كما وصف مدينة سوسة على " أنها صغيرة حسنة مبنية على شاطئ البحر.([١٥٥]) ولم يقدم لنا شيئاً عن مدينة صفاقس، باستثناء إشارته لقبر الإمام أبي الحسن علي بن محمد الربعي اللخمي المالكي (ت٤٧٨هـ/١٠٨٥م) مؤلف كتاب التبصرة في الفقه.([١٥٦]) وكذلك الحال بالنسبة إلى مدينة طرابلس. وهذا على عكس ما كتبه التجاني عن هاتين المدينتين.([١٥٧]) ولعل السبب في ذلك يعود إلى سرعة رحلة ابن بطوطة في هذه المنطقة، في حين كانت رحلة التجاني بطيئة السير، مما وفّر وقتاً كافياً للوصف المسهب.([١٥٨])

ولا نجد لابن بطوطة إشارة لأي معالم عمرانية أخرى، إلا عند انتهاء رحلته الأولى، ورجوعه إلى المغرب. فقد وصف المسجد الجديد بالمدينة البيضاء، أي جامع الحمراء في فاس، بتميزه بالحسن وإتقان البناء، وإشراق النور، وبديع الترتيب.([١٥٩]) كذلك وصف المدرسة الكبرى التي تم بناؤها عام ٧٥٦هـ/١٣٥٥م، بالموضع المعروف بالقصر جوار قصبة فاس، قائلاً : هي المدرسة التي " لا نظير لها في المعمور اتساعاً وحسناً وإبداعا، وكثرة ماء، وحسن وضع، ولم أر في مدارس الشام ومصر والعراق وخراسان ما يُشبهها ".([١٦٠]) ووصف أيضاً عمارة الزاوية العظمى ، التي تقع على غدير الحمص، خارج المدينة البيضاء، وهي التي لا مثيل لها في عجب وضعها وبديع صنعها. ويذكر بأن هذه الزاوية هي أبدع زاوية رآها في حياته.([١٦١]) وفي مدينة مراكش، أشار إلى مسجد الكُتبيين، وصومعته الهائلة العجيبة، التي صعد إليها، فرأى من فوقها كل أطراف المدينة. كذلك وصف مدرسة مراكش التي بناها السلطان أبو

---

[١٥٣] المصدر نفسه: ١٦٤/١ .

[١٥٤] المصدر نفسه:١٦٨/١ .

[١٥٥] المصدر نفسه:!١٦٩/ .

[١٥٦] المصدر نفسه: ١٦٩/١ . والإمام أبي الحسن المذكور هو فقيه مالكي، قيرواني الأصل، وكتاب التبصرة، هو تعليق كبير على المدونة ، في فقه المالكية، ينظر عنه: محفوظ ،المرجع السابق: ٢١٤/٤ .

[١٥٧] رحلة التجاني: ٦٩ ، ٢٣٧ .

[١٥٨] كراتشكوفسكي، المرجع السابق: ٤١٢ .

[١٥٩] رحلة ابن بطوطة:٤/ ٢٠٢ .

[١٦٠] المصدر نفسه:٢٠٢/٤

[١٦١] المصدر نفسه : ٢٠٤/٤ .

الحسن، والتي تميزت بحسن الوضع، وإتقان الصنعة. ومن الجدير بالذكر أن ابن بطوطة شبه مدينة مراكش بمدينة بغداد، " إلا أن أسواق بغداد أحسن ".([١٦٢]) وملاحظته هنا في محلها، نظراً لتقارب الطقس، وكثرة أشجار النخيل في المدينتين .

ووصف خالد البلوي مسجد مدينة الجزائر على أنه عتيق، لكن بناءه أنيق.([١٦٣]) وانتقد ابن الخطيب المسجد الجامع في مدينة آسفي، لأنه عتيق، ويبدو على بنائه وأعمدته الخشونة، والضخامة، والجفاء، والسذاجة. كذلك انتقد سقفه الواطئ، الذي لا يتوفر على نقش، ولا إحكام، الأمر الذي يدل على عدم امتداد يد التغيير والتعمير إليه.([١٦٤]) وعلى الرغم من إشارته للزاوية الملاصقة، شمال صحنه، وكذلك للمدرسة، والمارستان في هذه المدينة ، لكنه لم يتطرق إلى أية تفصيلات بشأنها.([١٦٥]) وعلى العكس من ذلك يُشيد بالزاوية القديمة في مدينة مكناس، ذات المئذنة السامية، والمرافق المتيسرة، والتي يصاقبها الخان البديع، الخاص بالسابلة والجوابة في الأرض، ويقابلها غرباً الزاوية الحديثة، التي تتميز بالفسحة في المكان، والتفنن في البناء.([١٦٦]) وعند زيارته لمدينة أغمات، يشير إلى مسجدها العتيق، الكبير المساحة، الرحيب الكنف، المتجدد الألقاب، ويصف مئذنته على أنها لا نظير لها في معمور الأرض. كذلك يُسهب في وصف قبر المعتمد بن عبّاد، الذي يقع خارجها، وإلى جانبه قبر زوجته اعتماد الرميكية، حيث وقف هناك وترحم عليه، وأنشد قصيد مطلعها :

قد زرت قبرك عن طوع بأغمات   رأيت ذلك من أولى المُهمات

ويعدّ الوصف من أهم العناصر التي طغت على أسلوب إبراهيم بن الحاج النميري. وقد أفادنا هذا الوصف في تقديم صورة رائعة للآثار المعمارية، والمظاهر الحضارية الأخرى. ويقدم لنا في أثناء هذا الوصف أحياناً معلومات عن آثار لا نعرف عنها شيئاً، مثل الزاوية المتوكلية، التي أمر أبو عنان ببنائها على غدير الحمص، وهي الزاوية العظمى التي أسلفنا الإشارة إليها بوصف ابن بطوطة. ولكن وصف النميري يفوق كل ما قاله ابن بطوطة، فهو قد خصص صفحات كثيرة للحديث عنها، وعن بنائها، وعن المشايخ

---

[١٦٢] المصدر نفسه ٢٢٩/٤-٢٣٠ .

[١٦٣] تاج المفرق : ١٥٢/١ .

[١٦٤] نفاضة الجراب : ٧٢ .

[١٦٥] المصدر نفسه : ٧٢ .

[١٦٦] المصدر نفسه : ٣٧١-٣٧٢ .

والعلماء الذين سكنوها، وتواجدوا فيها.([١٦٧]) وقد اندثرت هذه الزاوية اليوم، وأصبحت أثراً بعد عين.([١٦٨]) وكان يتصل بها دار معدة لنزول الواردين، وتقابلها دار أخرى معدة للطبخ، لا تخمد بها نيران القرى.([١٦٩]) وقد قامت بازاء هذه الزاوية سانية بديعة الأشكال، لكن السلطان أبي عنان، رأى أن هذه السانية لا تفي بالغرض، ، لهذا أمر بعمل ناعورة، أسهب ابن الحاج في وصفها، والحديث عن حسنها، وجودة عملها.([١٧٠]) كما وصف ناعورتين أخريين، أمر أبو عنان بإحداثهما، فجاءتا " أبدع منظراً، وأطيب مكسراً، وأصفى جوهراً ... " .([١٧١]) وقد تحدث ابن الحاج النميري أيضاً عن الزاوية التي بناها أبو عنان في مدينة سلا، ولكنه لم يدخل في تفاصيل بنائها.([١٧٢]) أما بالنسبة للمدارس، فقد أشار إلى المدرسة القائمة بجوار شالة، ووصفها على أنها " شامخة البناء، وثيقة الأساس، منفسحة الأرجاء، حيطانها كالأسوار، وسقفها كالفلك إلا أنه ليس بالدوار... ".([١٧٣]) كذلك أعطانا ابن الحاج صورة عن المارستان الذي أنشأه السلطان أبو عنان في سلا : " فمبناه صحيح، لا يفارقه عليل ... والمقيم فيه كالسافر يصح ويغنم، وباقتبال الأجر والعافية ينعم ...".([١٧٤])

وقد نالت الآثار المعمارية في المغرب الأوسط أيضاً قسطاً من اهتمام ابن الحاج، فوصف الجامع الأعظم الذي أمر أبو عنان باختطاطه في مدينة تلمسان . وهو في نظره، من أجمل الجوامع " وتتصل به الزاوية المنفسحة الأرجاء، اللابسة حلل السنا والسناء، المزدانة بالقبة ... وتتصل بهذه الزاوية من جهة الجوف {أي الشمال} مدرسة متعددة البيوت، رفيعة السموت ... "([١٧٥]) وإن كان ابن الحاج قد اهتم بالجامع الأعظم والزاوية والمدرسة في تلمسان، فإن خالداً البلوي قد رأى في هذه المدينة أموراً جمالية أخرى، فهي في نظره " مدينة قلّ مثلها "، من حيث رباها، وبطاحها، وبسيطها المتسع الفسيح، وجنانها الفسيحة الأرجاء. وقد نزل منها بالمحلة المنصورة، حاضرة هذه المدينة. والواقع أن الوصف الجمالي للمدن يميز أسلوب البلوي. وسنشير على سبيل المثال لا الحصر إلى ما قاله عن مدينة أخرى، هي مدينة بجاية التي يمتد أمامها بسيط أخضر، وبساتينها ملتفة الأشجار، " والنهر الأعظم ينساب بين يديها قد انعطف عليها

---

[١٦٧] فيض العباب : ٤٧ فما بعدها .

[١٦٨] ينظر مقدمة المحقق ابن شقرون، المصدر نفسه : ٧٠ .

[١٦٩] المصدر نفسه : ٤٩ .

[١٧٠] المصدر نفسه : ٢٠ ، ٥١-٥٢ .

[١٧١] المصدر نفسه :٢٢ فما بعدها .

[١٧٢] المصدر نفسه : ٤٢-٤٣ .

[١٧٣] المصدر نفسه :٤٠ .

[١٧٤] المصدر نفسه :٤٣ .

[١٧٥] المصدر نفسه :٢٧٩ .

انعطاف السوار ، والحدائق تنتظم بحافتيه ... فهي النضيرة الدوح، العذبة الأنهار، الطيبة الهواء، المشرقة الأضواء ..."([١٧٦])

وإذا ما رجعنا إلى رحلة ابن الحاج، نجد أنها تميزت بتقديم معلومات عن القصور، والحصون، التي سكنها الأعراب، وهي مبانٍ شامخة بديعة الصنع، رائعة المنظر، متناثرة عبر الصحراء القاحلة،([١٧٧]) مثل قصر طولقة، ولميس، وتقاوس، وفرفر ، وغيرها من القصور والحصون المنيعة.([١٧٨]) وقد صور لنا ابن الحاج شكلها ومحتواها، ومواد بنائها، وكثير من العناصر المكونة لبنيتها. ويمكن للباحث أن يأخذ فكرة كافية عن أسلوب العمران والعمارة فيها. فقصر عثمان بن علي الرياحي مثلاً، قد يعدّ أنموذجاً من نماذج القصور في العصر المريني ؛ شكله مربع، محاط بأسوار من الحجر المنجور المسمى بالعيسوي، والذي من خصائصه، أنه لا يستجيب لقذائف المنجنيق، ويحيط بالقصر حدائق خضراء من الأعشاب والأشجار والزهور.([١٧٩]) ووصف أيضاً مدينة لميس، وهي أثرية قديمة تعود إلى ما قبل الفتح الإسلامي.([١٨٠]) وكذلك فعل بالنسبة لقصر باتنة،([١٨١]) وغيره من القصور التي تقع في منطقة الزاب من المغرب الأوسط.

مظاهر حضارية أخرى:

أشار بعض الرحالة في إطار وصفهم لطريقة تنقلهم إلى بعض الطرق البرية والبحرية. ومن المُلاحظ أن ابن بطوطة، سلك الطريق البري الساحلي من طنجة وصولاً إلى الإسكندرية، وذلك عبر المغربين الأوسط والأدنى. في حين أن خالداً البلوي اتبع الطريق ذاته، وصولاً إلى تونس، لكنه فضّل البحر للوصول إلى الإسكندرية. وهو يصف لنا هذا الطريق، الذي أقلته فيه إحدى المراكب الضخمة، التي تتسع لنحو ألف راكب.([١٨٢]) وهذا الخط البحري كان يمر عبر جزر البحر المتوسط التي يسيطر عليها الروم. فكان الإقلاع من تونس إلى جزيرة قوسرة، ثم إلى مالطة، وأقريطش (كريت)، وبعض الجزر الصغيرة الأخرى وصولاً إلى قبرص، التي هي "جزيرة كبيرة معمورة بالنصارى كالجزر التي قبلها".([١٨٣]) ومن هذه

---

[١٧٦] تاج المفرق :١٥٣/١ .

[١٧٧] تنظر مقدمة ابن شقرون، لفيض العباب :٧٢ .

[١٧٨] المصدر نفسه :٢١٨ ، ٢٤٢ ، ٢٥٦ .

[١٧٩] المصدر نفسه :٢١٧-٢١٨ .

[١٨٠] المصدر نفسه :٢٢١ .

[١٨١] المصدر نفسه :٢٢٠ ، ٢٢٣ .

[١٨٢] تاج المفرق :١٩٤/١ .

[١٨٣] المصدر نفسه :١٩٥/١ .

الجزيرة كان الإقلاع إلى الإسكندرية مباشرة.([١٨٤]) ويبدو من وصف البلوي، أن هذا الخط كان مطروقاً جداً، بدليل شدة الطلب عليه، كم يُفهم أيضاً أن بعض خطوط المواصلات البحرية كانت تمر بمراكز غير إسلامية، الأمر الذي كان مألوفاً للمسافرين، مما يدل على أن حركة النقل والتجارة، لم تكن تخضع لقيود أو موانع بين عالم الإسلام، وبلاد غير المسلمين. ويؤيد هذا أن ابن بطوطة، استقل في طريق عودته من تونس إلى المغرب الأوسط، سفينة عائدة للقطلانيين، سارت به إلى سردانية، وهي من " جزائر الروم "، ومنها إلى تنس، ثم إلى مازونة، أخيراً إلى مرسى مستغانم،([١٨٥]) ومنه براً إلى تلمسان.([١٨٦]) وكان قبل هذا قد استقل سفينة متوجهة من مصر إلى تونس، لكنه نزل في جزيرة جربة.([١٨٧]) وسلك خالد البلوي هذا الطريق أيضاً في أثناء رجوعه من الإسكندرية، لكنه نزل في مرسى الحمامات، وهي بليدة قريبة من تونس.([١٨٨])

والمهم في هذه الرحلات البحرية، أنها عرفتنا على بعض أنواع السفن المستخدمة في ذلك العصر. فالسفينة التي أقلّت ابن بطوطة من مصر إلى تونس، كانت "قرقورة صغيرة لبعض التونسيين".([١٨٩]) والمفروض بالسفن التجارية من هذا النوع أن يكون كبيراً، لأن القرقورة، تتألف عادة من طابقين، أو ثلاثة طوابق. وهذا النوع الكبير كان تابعاً لأسطول جنوة، التي كانت تمتلك هذه السفن التجارية العاملة في المشرق. وربما كانت إشارة ابن بطوطة للسفينة التي ركبها من مصر، على أنها صغيرة، قد جاءت لتمييزها عن السفن الجنوية. ومن الجدير بالذكر، أن ابن بطوطة قد أشار نفسه إلى هذه السفن الكبيرة التي ركبها من اللاذقية متوجهاً إلى بر " التركية " المعروف ببلاد الروم.([١٩٠]) ويبدو أن السفينة التي استقلها خالد البلوي من تونس إلى الإسكندرية، كانت أيضاً من نوع " القرقورة " الكبيرة، لأنها كانت تتسع لألف راكب، لكنه لم يذكر نوعها في هذا المكان.([١٩١]) في حين ذكر " القرقورة " التي أقلته من ميناء هنين بالجزائر الحالية، إلى ميناء المرية بالأندلس.([١٩٢])

---

[١٨٤] المصدر نفسه :١/١٩٦-١٩٧ .

[١٨٥] تقع مدينة مستغانم، في الجزائر الحالية، على ساحل البحر المتوسط . يقول عنها الحسن الوزان، أنها كانت ميناءً صغيراً كثيراً ما تقصده السفن الأوروبية ، وصف إفريقيا :٢/٣٢ .

[١٨٦] رحلة ابن بطوطة :٤/١٩٠ .

[١٨٧] المصدر نفسه : ٤/١٨٤ .

[١٨٨] تاج المفرق :٢/٩٣ .

[١٨٩] رحلة ابن بطوطة :٤/١٨٤ .

[١٩٠] المصدر نفسه :٢/١٦٠ .

[١٩١] تاج المفرق :١/١٩٤ .

[١٩٢] تاج المفرق :١/١٥٢ . وهنين ميناء ساحلي صغير يبعد نحو أربعة عشر ميلاً عن تلمسان، وكانت ترتاده السفن التجارية القادمة من البندقية، حسب قول حسن الوزان : وصف إفريقيا :٢/١٢ .

ومن المُلاحظ أن ابن بطوطة لم يتحدث، وهو عائد إلى المغرب عن السفن أو المراكب المغربية، مع العلم أن السلطان أبا الحسن المريني، كان في تونس في ذلك الوقت، وبمعيته عدد من قطع الأسطول المغربي. ولكنه أشار إلى قيام ابنه أبي عنان بإنشاء الأجفان بجميع السواحل المغربية.([193]) كما ذكر أيضاً وجود الأجفان الغزْوية، أو السفرية في المغرب، بمناسبة ركوبه لما يشبهها في الصين.([194]) وقد أشار خالد البلوي إلى إحدى السفن المغربية، وهي المسماة بغراب دار الصنعة، والتي استقلها من المرية إلى هنين.([195]) ويؤيد ابن الحاج النميري صناعة هذه السفن في الرباط، حيث يذكر في رحلته،([196]) أن السلطان أبا عنان المريني، أمر بدفع غراب كبير، وإعداده بدار الصنعة المشهورة. ويصف بأسلوب رائع كيفية إنزال هذا الغراب في الماء " ناشراً من أجنحته مجاذيفه مخلولاً من إشراك حبائله ومخاطيفه.. له كلما سار زجل، وهو بالعود موشح، وكم اعتل بشراعه النسيم وهو مصحح ... ولم ينشب أن انتقل من قدم النهر إلى رأس البحر، وسار لطيته في كنف السلامة والنصر...". وبالإضافة إلى الغراب، فإن ابن الحاج يُطلعنا على أسماء العديد من القطع البحرية التي كان يتألف منها الأسطول المريني، مثل الطرائد، والشياطئ، والسفن الاستطلاعية، والسلالير، والقوارب، والسفائن التي تحمل الأفلاك والأملاك، والشواني، والمراكب، والحراقات.([197])

لم يهتم ابن بطوطة كثيراً بوصف الأوضاع العسكرية التي لم تكن من أولويات اهتماماته، ولكن ابن الحاج النميري عكس لنا هذا الموقف، بأن صوَر لنا بصفته شاهد عيان مرافقًا لحملة السلطان المريني أبي عنان على مناطق الزاب وقسنطينة وإفريقية، فوصف جيش السلطان، ومعاركه الطاحنة التي دارت مع الجيوش التابعة لبني عبد الواد، والحفصيين، والقبائل العربية المناوئة. وقدم لنا معلومات عن عناصر جيش السلطان، الذي كان يتألف من الأعلاج الرومية، والمماليك الزنجية، والأجناد الأندلسية، والطوائف التركية والتترية، والفرق العراقية والمصرية والشامية واليمنية، فضلاً عن الجنود المغاربة، والزناتيين، والعرب. ولقد كانت هذه العناصر جميعاً متماسكة، ومتعايشة، ومنضبطة تحت راية واحدة. ولكل قائد منهم لباس وشعار خاص بكتيبته.([198]) وأسهب ابن الحاج في وصف الأسلحة المستخدمة من قبل هذا

---

[193] رحلة ابن بطوطة: ٢٠١/٤ .

[194] المصدر نفسه: ١٣٧/٤ .

[195] تاج المفرق: ١٤٧/١ .

[196] فيض العباب: ٤٢ .

[197] المصدر نفسه: ١٦٨ .

[198] المصدر نفسه: ٦٠-٦٢ .

الجيش، مثل المجانيق، والأنفاط، والدبابات لدك أسوار المدن المستعصية، والقسي والسهام، والسنان، والقنا والرماح، والسيوف، والمعاول، والفؤوس.([199]) كذلك وصف الخيول المستخدمة في هذا الجيش، فمنها الأشهب، والأحمر، والأشقر، والأصفر، والكميت، والأدهم.([200]) ونجد، إلى حد ما، وصفاً مشابهاً لهذا ، قدمه خالد البلوي لخيل السلطان أبي يحيى أبي بكر بن زكرياء، يوم بروزه في عيد الفطر ببجاية، فقال عن هذه الخيل التي اصطفت "ورتبت على منازل عتقها، من كل أشهب بالمصباح مجلل، وأدهم بالظلام مسربل، وأصفر كُسي قميص ورس، وأشقر خلع عليه رداء الشمس وأشعل، مُزج ماؤه بناره، وأبلق خلط ليله بنهاره".([201])

ومما يؤسف له أن ابن بطوطة لم يقدم لنا شيئاً عن هذه الأمور، اللهم إلا حين تحدّث عن مناقب السلطان أبي عنان المريني، وشجاعته، وقتاله لبني عبدا لواد وغيرهم، ومساعداته للأندلس، إمداد الثغور بالأموال والأقوات، والسلاح، الذي لم يذكر تفاصيله.([202]) ولكنه مع ذلك أمدّنا بمعلومة عن كيفية معاملة الحكومة المغربية في عهد بني مرين لأسراها من الروم، وذلك في معرض كلامه عن كيفية حبس أرباب الجرائم في جزر المالديف، وأنها تشابه ما كان يُفعل بالأسرى في المغرب، فكانوا يحبسونهم في بيوت خشبية، ويربط أحدهم في خشبة لضبطهم ، ومنعهم من الفرار إلى أن يتم افتداؤهم بمن يوجد من المغاربة في قبضة الجهات المعادية.

---

[199] المصدر نفسه : ١٢٠-١٢٢ .

[200] المصدر نفسه :١٢٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ .

[201] تاج المفرق :١١٨/٢ .

[202] رحلة ابن بطوطة : ١٩٧/٤ ، ٢٠٠ .

المراجع

أولا: المصادر الأولية:

ابن الأحمر، إسماعيل بن يوسف بن محمد.

١- روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق، عبد الوهاب بن منصور، ط٢، الرباط، المطبعة الملكية، ١٩٩١ .

٢- نثير الجمان في نظم فحول الزمان، دراسة وتحقيق، محمد رضوان الداية، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٧.

الإدريسي، أبو عبد الله محمد.

٣- وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، اعتنى بتصحيحه ونشره، هنري بريس، الجزائر، ١٩٥٧.

ابن بطوطة، أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي.

٤- رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق، عبد الهادي التازي، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧ .

البلوي، خالد بن عيسى.

٥- تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، تحقيق ، الحسن السائح، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات، المحمدية، مطبعة فضالة، ، (د.ت).

البلوي، أحمد بن علي البلوي .

٦- ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي، دراسة وتحقيق، عبد الله العمراني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣.

التجاني، أبو محمدعبد الله محمد بن أحمد .

٧- رحلة التجاني، ليبيا- تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١.

التنبكتي، أحمد بابا .

٨- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، بهامش الديباج المذهب لابن فرحون، طبعة عباس بن عبد السلام بن شقرون، مصر، مطبعة المعاهد، ١٣٥١هـ.

ابن الحاج النميري، أبو القاسم إبراهيم بن عبد الله بن محمد.

٩- فيض العباب وإفاضة قدّاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، تحقيق، محمد ابن شقرون، الرباط، ، (د.ت) .

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني.

١٠- الدرر الكامنة في تراجم أعيان المائة الثامنة، الهند، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٩

الحسن الوزان، الحسن بن محمد الوزان الفاسي المعروف باسم ليون الإفريقي.

١٠-وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية، محمد حجي ومحمد الأخضر، ط٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣.

الحميري، محمد بن عبد المنعم.

١١-الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٧٥.

ابن الخطيب، لسان الدين أبي عبد الله محمد .

١٢-الإحاطـة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط٢ ، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ .

١٣-نفاضة الجراب في عُلالة الاغتراب، تحقيق، أحمد مختار العبادي، مراجعة، عبد العزيز الأهواني، الدار البيضاء، دار النشر المغربية (د.ت).

١٤-مشاهدات ابن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، تحقيق أحمد مختار العبادي، الإسكندرية، جامعة الإسكندرية، ١٩٥٨ .

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد.

١٥-العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، ١٩٧٩.

١٦-مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت).

ابن رُشَيْد، محمد بن عمر الفهري السبتي.

١٧- ملء العيبة بما جُمع بطول الغَيْـبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، نُشر الجزءان الثاني والثالث بتقديم محمد حبيب ابن الخوجة في تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨١.
الزركشي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم .
١٨- تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق، محمد ماضور، ط٢، تونس، المكتبة العتيقة، ١٩٦٦.
السبتي، القاسم بن يوسف التجيبي.
١٩- مُستفاد الرحلة والاغتراب، تحقيق وإعداد، عبد الحفيظ منصور، ليبيا – تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٥.
السخاوي، محمد بن عبد الرحمان .
٢٠- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، طبعة دار مكتبة الحياة .
العبدري، محمد بن محمد بن علي بن أحمد
٢١- رحلة العبدري، تحقيق، أحمد بن جدّو، قسنطينة، نشر كلية الآداب الجزائرية، مطبعة البعث (د.ت).
العمري، أحمد بن يحيى بن فضل الله .
٢٢- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق، مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٨ .
ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن غازي العثماني.
٢٣- الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، الرباط، ١٩٥٢ .
ابن القاضي، أحمد بن محمد المكناسي .
٢٤- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٣ .
٢٥- درة الحجال في أسماء الرجال ، تحقيق، محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة-تونس، دار التراث والمكتبة العتيقة، ١٩٧٠ .
القلصادي، أبو الحسن علي القلصادي الأندلسي.
٢٦- رحلـة القلصادي، تحقيق، محمد أبو الأجفان، تونس، الدار التونسية للتوزيع، ١٩٧٨.
ابن مخلوف، محمد بن محمد .
٢٧- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت، دار الكتاب العربي (د.ت) .
ابن مرزوق، محمد بن مرزوق التلمساني.
٢٨- المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، دراسة وتحقيق، ماريا خيسوس بيغيرا، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١ .
المقري، أحمد بن محمد المقّري التلمساني.
٢٩- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨ .
المكناسي، محمد بن عثمان .
٣٠- الإكسير في فكاك الأسير، تحقيق، محمد الفاسي، نشر المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٥.

ثانياً: المراجع الثانوية:

التازي، عبد الهادي.
٣١- جامع القرويين/ المسجد والجامعة بمدينة فاس، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ .
٣٢- لماذا عيد المولد في الغرب الإسلامي؟، مجلة دعوة الحق، العدد ٢٧٧، جمادى الأولى ، ١٤١٠/ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٩.
خصباك، شاكر.
٣٣-ابن بطوطة ورحلته، النجف ، مطبعة الآداب، ١٩٧١.
زيادة، نقولا .
٣٤- الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٢ .
السامرائي، خليل إبراهيم.

٣٥- الأوضاع السياسية للعالم الإسلامي من خلال رحلة ابن بطوطة، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦ .

سليمان، أحمد السعيد .

٣٦- تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩ .

ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادرالمري.

٣٧- دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ط٢، الدار البيضاء، دار الكتاب، ١٩٦٠ .

الشرقاوي، محمود .

٣٨- رحلة مع ابن بطوطة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨.

الشريف، محمد موسى .

٣٩- المختار من الرحلات الحجازية إلى مكة والمدينة النبوية، جدة ، دار الأندلس، ١٤٢١هـ.

ابن شقرون، محمد بن أحمد .

٤٠- مظاهر الثقافة المغربية، الرباط، ١٩٧٠ .

طه، عبد الواحد ذنون.

٤١- أهمية الرحلات العلمية بين المشرق والأندلس، بحث ضمن كتاب: دراسات أندلسية، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤ .

عنان، محمد عبد الله.

٤٢- لسان الدين بن الخطيب / حياته وتراثه الفكري، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٨ .

فهيم، حسين محمد.

٤٣- أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، (١٣٨)، الكويت، ١٩٨٩.

كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش.

٤٤- تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله عن الروسية، صلاح الدين عثمان هاشم ، ط٢ ، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦ .

كنّون، وعبد الله.

٤٥- ذكريات مشاهير رجال المغرب/ ابن بطوطة، الرباط، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٦.

محفوظ، محمد.

٤٦- تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤.

مؤنس، حسين.

٤٧- ابن بطوطة ورحلاته، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠.

٤٨- تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، ط٢، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٦.

Ahmad, Sayyid Maqbul
49- A History of Arab Islamic Geography, Amman, 1995

50- Gibb, H.A.R.
The Travels of Ibn Battuta, translated with revisions and notes, printed in Germany, 1972

The View of European Travellers on Arab/Islamic Civilisation during Ibn Khaldun's Age

Anne Wolff

Anne Wolff

Anne Wolff was born in Cairo where her father was a cotton merchant. She studied Egyptology and Italian at the University of Liverpool where she obtained BA (Hons) and M. Phil degrees.

Her publications are:

- Subalterns of the Foot. Three World War One Diaries of Officers of the Cheshire Regiment (1992)
- Two Pilgrims to St Catherine's Monastery Niccolo di Poggibonsi and Christopher Harant in Desert Travelers from Herodotus to T.E. Lawrence (Astene 2000)
- How Many Miles to Babylon? Travels and Adventures to Egypt and Beyond, from 1300-1640, Liverpool: Liverpool University Press, 2003, currently being translated into Arabic.
- "Merchants, Pilgrims and Naturalists: Alexandria through European Eyes from the 14th to the 16th Century" in Alexandria, Real and Imagined dedicated to Constantine Leventis, Center for Hellenic Studies, publication 5, King's College London, Ashgare, 2004.

Anne Wolff has lectured widely on European travelers to Egypt and the Middle East from 1300 to 1640. A subject she feels has not been widely explored.

Abstract

After the crusades, increasing numbers of Western merchants established trading posts in Egypt and the Middle East to channel the lucrative Eastern spices and Oriental luxuries into Europe. Their exports included required commodities such as wood, silver, and iron. Besides the merchants, Christian pilgrims travelled to Palestine and Egypt, to visit the holy places associated with Jesus Christ, St. Mark in Alexandria and St. Catherine in the monastery of Sinai.

Among these European visitors who wrote of their experiences in the 14th and 15th centuries was Emmanuel Piloti, a Venetian merchant from Crete, whose endearing personality won him the affection of Christians and Muslims alike. He also had the great advantage of being able to speak both Arabic and Greek.

Two accounts by Franciscan friars presented a different angle, written from the pilgrims' point of view. Even if they did not understand the language, nevertheless they expressed wonder at the Muslim civilization at that time. A civilization that seemed to them a sophisticated, dangerous but alluring society, ruled by the whims of despotic Mamluk sultans.

It was a pity that no Europeans spoke of the great philosopher and historian Ibn Khaldun, nevertheless all could see for themselves the kind of society in which they dwelt. With a few exceptions, all creeds were tolerated on condition that visitors paid their taxes, did not stray from prescribed routes and did not act as missionaries.

The View of European Travellers on Arab/Islamic Civilisation during Ibn Khaldun's Age.

An overall view by disparate individuals who find themselves in a strange environment is difficult to define. Much depends on their temperaments and if they are prepared to accept ways of thought different from their own. In this paper I will try to illustrate, with a few examples, how European travellers to the Middle East during Ibn Khaldun's age, described their experiences, and how these experiences affected their views. Furthermore, although the fires of the crusades were banked down, flickers of flame occasionally erupted in the embers.

It comes as a surprise to some historians that a number of Europeans came to the Middle East and particularly Egypt in the 14th and 15th centuries. Their accounts, when woven together produce an overall picture of a very strange country...where even the river Nile was at its height in midsummer the opposite to their own rivers at home. According to Christian tenets, polygamy was to be condemned and the bans on pork and alcohol were incomprehensible. On his side, the great philosopher and historian Ibn Khaldun deemed that the Franks (Europeans) were barbarians who lived without the benefit of the sunlight of Islam, the people dull of understanding and their tongues heavy. Though he qualified this by saying that God knew best what went on in those parts.

Medieval travellers from Europe did not come as tourists. They did not seek to dig the ground for antiques, though if a particular piece came to their notice they did not hesitate to take it home, For the most part, they embarked on their voyages at Venice, a republic strategically placed for such journeys, and having handled the crusading armies bound for Palestine, became expert in organising those making the voyage to Muslim lands in later centuries. Those who travelled to the Middle East could be divided roughly into two categories. The traders who sought to operate in the eastern markets, and the pilgrims who went to visit the holy sites of Palestine and Egypt. News travelled slowly, proper information about countries outside Europe was scarce, and available medieval guide books were often a mixture of fact, rumour and fantasy. But certain handbooks for merchants were consulted, such as La Practica della Mercatura by Francesco Balducci, Pegoloti who wrote specifically about things needed to be known in divers parts of the world, such as currency, weights and measures for particular goods, taxes levied in ports etc. His advice was reliable, as Francesco was one of the most trusted business agents of the powerful Medici family in Florence. Sensibly, travellers were advised to make their wills and carry with them a plentiful supply of newly minted coins. They were told that 'the Moors' would only take these and that woe betide the man who lacked

for money, as he could be sawn in two at the waist, a custom which persisted at that time, and used spasmodically by the whimsical Mamluk rulers.

The Mamluk sultans who ruled over Egypt, Palestine and Syria from the end of the 13th century to 1517 (when they were conquered by the Ottoman Turks) were as eager to trade as were their European counterparts. They lacked wood and iron for armaments as well as silver for currency and accoutrements worn by their horses. European woollen cloth, and furs were in demand by the rulers and their amirs, as were the velvets and brocades by harem ladies .The splenetic utterances from the Vatican forbidding the export of warlike materials to the Muslims, went unheeded by the merchants who traded on the Venetian Rialto. They were far too preoccupied with exporting their wares and importing the eastern spices, particularly pepper, to fill the apothecaries' jars of Europe. Eastern luxuries, such as precious stones and opulent damasks were eagerly sought after by rich and noble Europeans. The hefty revenues received by Middle Eastern rulers on goods from the east passing through Egypt, and the taxes gathered in by the Venetians became indispensable to both sides.

For all pilgrims the first goal was Jerusalem and the places mentioned in the Bible associated with Jesus. The more intrepid extended their tour to Egypt, where according to tradition, Alexandria was the place where St. Mark was beheaded, and where, as legend had it, St. Catherine was martyred. St. Catherine was a popular saint whose cult had risen in the 9th century. In the old city of Cairo the church of Abu Sarga was the traditional site where according to the Coptic rite, the Holy Family had rested during their flight to Egypt. The apogee of the journey for all visiting Egypt was the journey in harsh conditions, to the Monastery of St. Catherine in the bleak Sinai desert. Here it was thought, lay the sepulchre of St Catherine, whose body, was said to have been transported to the summit of St, Catherine's mount by holy angels. The church encouraged these pilgrims to go, blessed them in their pilgrim garb and awarded them with a certain number of papal indulgences on their return.

The Mamluk regime was unusual, in that it was perpetuated by the importation of Christian adolescent boys who were taken as slaves from the region of the Caucasus and elsewhere. After their arrival in Cairo, the boys were brought to the sultan's court where they were educated in the Muslim faith, taught horsemanship and skill at arms. Theoretically the strongest and most able rose to the rank of sultan, though occasionally a sultan's son would inherit the title, not always with good results. There were often bloody power struggles on the slippery steps to the throne, but the longer reigns of the more able rulers produced a great flowering of the arts and sciences.

In his description of Egypt, written in Venetian dialect, Emanuel Piloti, a Venetian born in Crete in 1371, tells us about his career when he traded around the Levant between 1396 to about 1436. Through his hands came all kinds of goods from around the Mediterranean which he kept in his warehouses in Cairo and Alexandria. He was a man who took the rough with the smooth and even gained the friendship of the unpredictable Sultan al-Nasir Faraj (1399-1412) Emanuel was popular with Christians and Muslims alike. He was outgoing and friendly, and was affectionately known as 'Manoli'. Because exceptionally he could speak both Greek and Arabic, he owned that he could even converse with the Muslims on the delicate subject of religion. With his knowledge of Arabic, the language of the indigenous population, his business flourished. No doubt too, his diplomatic friendship with the sultan stood him in good stead, since he confessed that he had made a hole in the wall of the great customs house on the shore of Alexandria, through which he smuggled his merchandise into his own adjacent warehouse to evade tax.

While in Cairo, Emanuel was able to watch the young mamluk slave recruits being put through their paces in the great parade ground, high up on the Cairo citadel, the residence of the sultan. He was told that on their arrival the boys were divided into classes of 25, each class having its own room, the floor being strewn with reed mats instead of carpets for cleanliness. Eunuchs oversaw their education and welfare. Emanuel recounted that for each group they had a master who came daily to teach them the Qur'an, to write and say their prayers. When they reached adult age they were instructed in the skill of arms and the arts of war. After their education was finished they were led before the sultan and examined as to their new religion. Emanuel watched the passing out of the young slaves in the grand parade ground where they were drilled in the manner of a dance, one after the other Afterwards they were received by the sultan accompanied by three of the senior amirs, and the most able were drawn into the centre of the ground The following day the sultan, sitting in his usual place awarded the recruits with a number of ducats per man, horses for him and his servant, and promises of further money for food. Emanuel learnt that once emancipated, they could lodge in the city but had to attend the parade ground three times a week to perform their exercises.

On a further occasion he watched the sultan ride out to war on what was his seventh foray to Syria. It was a splendid procession, the ruler was accompanied by his women folk in litters, that of the grand princess being made of brocade. Such was the number of soldiers and servants and so great the equipment, that 23,00 camels were required to carry the loads. The sultan was a cruel man even for the standard of the day and men's hearts had turned against him. He was assassinated grotesquely in Damascus and Emanuel was told that the Caliph, whom he likened to the Pope in Rome, considered his death was

merited, because of his injustice to his people and because he ate pork flesh and drank wine on Fridays.

The great port of Alexandria with its double harbour attracted ships laden with merchandise from all around Europe. Outwardly it was a bright and shining place with fair walls and palaces within. But on closer inspection, travellers saw that it had fallen into sad neglect, except for the port handling merchandise. Even though there was so much decay, Emanuel judged that without the port of Alexandria, Egypt could not survive. He noted that many of the fine old houses had become uninhabitable, and the valuable marble floors were being ripped up by Jewish operators, and taken off to embellish the buildings of Cairo. Emanuel reckoned that the price of a certain house which had formerly cost three or four thousand ducats, later had an asking price of four hundred, and then only for the materials.

In 1402, trouble loomed for the Venetian merchants in Alexandria. Pirates had captured an Egyptian galley with a rich cargo of about seven hundred sacks of merchandise. Some one hundred and fifty Muslims were taken prisoner and sold as slaves to Jacopo Cristo the Duke of Venice who was subject to Venitian jurisdiction The Sultan Faraj threatened to seize all Venetian ships in the harbour unless Venice agreed to secure the release of the prisoners. The council of the merchants in Alexandria, who desired to avoid conflict and to maintain relations with the unpredictable and sometimes hostile regime, nominated Emanuel Piloti with his linguistic abilities and knowledge of the area, to act on their behalf. Emanuel complied with the request even though reluctant to do so. After two months of negotiations, and a payment of four thousand Venetian ducats, he managed to reach an agreement with the ruler of Naxos to set the prisoners free and brought them back in triumph to Alexandria. Prior to their departure, the prisoners had made him a golden banner embroidered with the emblem of St Mark to use on the return journey. It seemed however that the banner was not a gift, for Emanuel tells us that he had to pay thirty five ducats for it. On arrival at Alexandria, he paraded the prisoners with the banner and was welcomed at the residence of the Amir in charge of the city. But the merchants who feared that the parading of the banner might arouse the wrath of the Muslim citizens of Alexandria, fled from the city, closing the doors and windows of their fonduks. They only returned when they thought it was safe to do so. After three days Emanuel departed with his released prisoners to Cairo, where he was cordially received by Faraj who told him that he favoured the Venetians above all other Christians. The sultan had already paid two thousand ducats to the Venetian merchants in Alexandria, and he implied that he would reimburse Emanuel the further two thousand ducats that he had had spent. Emanuel did not say that say if it was paid or not, but he was granted at his own request the right to import into Alexandria five bottles of malvoise

(malmsey) wine each month tax free. This would have brought him in a profit of fifty ducats on each consignment. Piloti recounted however that this arrangement by the unpredictable sultan was not always honoured.

Besides Emanuel Piloti, other traders went to the sultan's court at this period. One Bertrando de Mignanelli an Italian merchant wrote a very fair biography of the Sultan al-Zahir Barquq (1390-1399 restored) published in Italy in 1416. Although Bertrando, born in Siena was a devout Christian his account was factual and unbiased. Later he settled in Damascus where he had good luck in his business, became prosperous and was treated with the greatest honour. Like Emanuel Piloti, Bertrando spoke Arabic as fluently as his native tongue and was often asked to translate when European visitors came to the Mamluk court. Perhaps he spoke Turkish as well, which was the language spoken by the sultans, but he does not say. On one occasion he acted as an intermediary when there was a delegation from the Duke Galeazzo Viscomti of Milan. The duke sent his preacher a Franciscan Friar, Master James of the Cross, who brought presents of horses and dogs to the sultan who received them graciously. In return the sultan sent some leopards to the duke. Wild animals were as acceptable to European rulers as they were prized by the sultans who kept them in a zoo. The purpose of the delegation was to ask leave to restore the church of the Nativity in Bethlehem then under Mamluk jurisdiction. Even though the duke would pay for it, initially the sultan refused, but after many negotiations, the request was granted. Though the duke had died in the interim, Bertrando kept the permission in the hope that another donor would be found. The fact that Emanuel and Bertrando lived in the Mamluk kingdom and possessed linguistic skills, obviously contributed to their understanding of Muslim life. Both men refrained from criticism, but took their opportunities for gain when available.

For the majority of Christian pilgrims whose stay was short, and who did not know the language, it was a different story. They were of no pecuniary use to the Muslims except for paying the required taxes during their visit. The study of Arabic in Europe was only in its infancy, though there were a few centres where students congregated under Muslim or Jewish teachers and books were translated from Arabic into Latin. In Palestine and Egypt, pilgrims were usually shepherded around by guides who acted as interpreters, either Muslims or sometimes Jews, designated to take them round the tour of 'the holy pilgrim circle', as it came to be called.

On 24th of June 1324, Symon, a Franciscan monk from Ireland with his friend Hugo, sailed from Venice to Alexandria. Symon, well versed in Latin, had unusually some knowledge of the Qur'an, though this only exacerbated his abhorrence of the Muslim faith. As they waited for permits to enter the city, the two monks were detained in the great customs house by the shore, where they

were reviled as Christians by inquisitive Muslims. When images of Jesus Christ, the Virgin Mary and John the Baptist were found in their bags, the Muslims spat on them and there were calls for the monks to be expelled from the city. Impoverished clerics were not particularly welcome by the Alexandrian customs officials, since they were excused from the heavy dues levied on the merchants and richer pilgrims. However, except for sporadic outbreaks of violence, generally all religions were tolerated by the Muslims at that time, providing taxes were paid, rules were obeyed, and no conversions attempted.

Even though he hated the Muslim religion, Symon was impressed by many aspects of Muslim rule in Egypt which was at that time undergoing stable conditions in the third reign (1310-1340) of the enlightened Sultan Al Nasir Muhammad. Symon was an interested observer and described the pageant of costumes worn by the polyglot population of Alexandria. Jews and Copts could be distinguished by the different colours of their turbans, Nobles and horsemen wore broad silk belts adorned with gold and silver like those worn by ladies. In mamluk times only those of high rank were allowed to ride horses the rest had to make do with donkeys. Only the camel drivers and poor people wore shoes like Irish boys. Instead of high boots all the males wore wide pleated trousers. The women were enveloped in linen and cotton mantles, whiter that snow, only their eyes could be seen and then with difficulty through a narrow slit covered with black silk mesh. Some women wore slippers, some boots both red and white. Noble women wore fine silk trousers adorned with gold reaching down to their ankles after the fashion of horsemen. In Symon's view, these trousers, boots, and other ornaments reminded him of the fictitious devils seen in miracle plays back home.

Cairo was a city which unfailingly impressed all Europeans who hastened to compare it with their own cities back home. They praised the clean streets, towers and minarets and wondered at the multitudes in the streets. But among these wonders they found the slave market selling men, women and children abhorrent. During the 14th and 15th centuries it was noted that the riches of Cairo were astonishing. In the bazaars could be seen cloth of gold and silk, cotton and linen embroidered wares, gems, pearls and other precious stones, vases of gold, silver and bronze beautifully decorated in the Saracen style, richly ornamented Damascus glass, balsam, oil, pepper and sugar and innumerable spices. Pepper was considered so valuable to Europeans that it sometimes took the place of currency. Symon watched a game of polo in the great parade ground at the citadel played by the sultan and his court. 'The game they play' he said, 'resembles very closely that played by the shepherds in Christian lands with a ball and curved sticks except that it is played on horseback.' The wives of the sultan looked on from a large pavilion, and whenever the sultan struck the ball, there arose shouts from the spectators, and

sounds of trumpets and kettle drums reverberateing around the ground. The noise was so great that to Symon, it resembled noises made by the inhabitants of Sodom.

In 1347 a Franciscan brother, one Niccolo, from Poggibonsi, a town near Siena, arrived in Palestine after a terrifying sea voyage He was a singular character interested in all he saw, and though a devout Christian, did not criticise the Muslim faith. He had in mind to visit everything and not to return home without doing so. He related that he wrote down his experiences on gypsum tablets so that they would be fresh in his mind. It is believed that his account was the first to be written in Italian. Like Symon, according to the custom of the Franciscans, Niccolo travelled with little money. On arrival in Jerusalem, he was taken to the chief amir and asked to pay the sultan's tribute of four florins per head. Accordingly, the guide related that these were poor men and carried with them neither gold nor silver. At this he was severely beaten, while Niccolo looked on fearing that he would face the same chastisement The guide told Niccolo that he would be beaten to death or pay, but after the friar was searched and no money found, they were consigned to prison. Welcome aid came from a Christian friend from Cyprus who settled the account and they were free to proceed to the Franciscan convent in Mount Sion. The Franciscans had a presence at Mount Sion since the visit by St. Francis of Asissi to Damietta during the seventh crusade led by Louis IX in 1250.

Niccolo became exceedingly fond of Said who had suffered on his behalf and deemed him a good man according to the laws of Muhamed. Not all guides were as loyal, as many pilgrims were led astray and robbed. Said accompanied Niccolo throughout his journeys in Egypt, and on the arduous trek through the Sinai desert to St. Catherine's monastery. But for his loyalty, they would never have got there. Said was captured by brigands who ignored the sultan's safe permits to travel to St. Catherine's. Separated from their trusted guide, in fear and sorrow, the pilgrims, leaderless in the wilderness, lamented their fate. Shortly afterwards a miracle occurred, they saw a man running towards them, and to their joy, it was Said, escaped from his captors. Niccolo related that they ran to him with glee and delight and gave him to eat as he had need of it.

Carrying a party of Tuscans, the merchant ship 'Pola', and a quantity of silver bullion, dropped anchor at Alexandria in 1384. Three of the pilgrims wrote independent lively accounts for their servants who attended them and for others back home. These three, Lionardo di Frescobaldi, Simone Sigoli and Giorgio Gucci were comparatively wealthy men, and Giorgio Gucci was deputed to keep careful account of all expenses of their journey. The price for each man and his servant, for their return travel from Florence to Alexandria was around three hundred gold florins. The Florentine florin at that time was

equal to the Venetian ducat from landfall at Alexandria to Damascus, Giorgio's detailed list showed such things as the price of camel hire, tips to oil the way, as well as all taxes when demanded. These disbursements were the first to be published in a 14th century account of the Mamluk kingdom, and provide us with detailed information of the money required from the regime to enable pilgrims to achieve their goals. In his handbook for merchants, Pegoloti stated that the Florentine florin could buy all kinds of goods because the coins were constant in weight as opposed to the dinar which could vary. For a short time the florin ran concurrently with the Venetian ducat, until an order by the Sultan Barsbey in 1426 forbade the use of foreign currency. Nevertheless travellers continued to use them.

Having paid taxes of 2% on their money and goods, plus one ducat as tribute to the customs officials, the Tuscans were taken to their fonduq which belonged to the city of Marseilles Fonduqs consisted of an open courtyard where animals and goods were stored and, accommodation for travellers upstairs. They were leased by the sultans to the various states or cities that traded in their lands, and were usually presided over by the relevant consuls. The Muslims ordered the gates to be firmly shut for Friday prayers and at dusk.

Seeking permits for their travel in Egypt, the Tuscans were taken to the chief amir of Alexandria at his sumptuous residence, whom they found sitting cross legged on a mastaba on a costly carpet. The Tuscans were told to remove their shoes and stockings, to kneel and kiss the ground three times, they were not asked to sit. When exit taxes of four ducats each were paid, Lionardo asked permission to take with them a bottle of wine which was duly granted. It so happened that their guide round Egypt was the same Said who had cared for the friar Niccolo in 1347. By then Said was an old man of seventy and had by then taken Christian pilgrims round the holy sites in Palestine and Egypt sixty seven times The Tuscans conceded that for a Saracen he was a good man, and found him to be as loyal and faithful did Niccolo di Poggibonsi.

You will have noted that all but one of these travellers from Europe have been Italian, The city states of Italy, starting with Amalfi and Pisa in the 13th century, followed by Genoa, Venice with its vast fleets of ships, and Florence, were foremost in trading with the eastern Mediterranean. It is obvious that Italian merchants and pilgrims would follow them. From the 16th century onwards, travellers' accounts from other European countries increased and as some of the earlier first hand accounts slowly circulated, truth prevailed over fiction. Many had read the newly translated works of the classical authors who wrote about Egypt, and were curious to examine the strange flora and fauna, as we'll as lands further south. I think however that more research could be made

among the 14th and 15th century Catalan archives, in addition to those of Marseilles, and in the quantities of untouched material in Venice.

We shall never know how many travellers died on their journeys. By obtaining first hand knowledge, Europeans who went to the lands of the Mamluks in the age of Khaldun could see for themselves that there was much to be admired in the Muslim civilisation and that it was not all wickedness and vice as propounded by the one sided views of the medieval church. They did not mention the great Arab philosopher Ibn Khaldun, possibly they had never heard of him. Some were told the name of the current sultan, and possibly that of his predecessor.

On their return home, they became a focus of attention, and if occasionally they copied their tales from one another, they must be excused, as the way had been long and hard. There was a saying in Italy 'se non a vero e molto ben trovato,' which being roughly translated is: 'If it is not true, it is a happy invention '

ابن خلدون:
أصدق شاهد على عصره

محمود علي مكي

الدكتور محمود علي مكي

الأستاذ الدكتور محمود علي مكي واحدٌ من أعلام الدراسات الأندلسية في مصر والعالم. تخرج في كلية الآداب جامعة القاهرة، وحصل من جامعة مدريد على درجة الدكتوراه في الأدب الأندلسي عام ١٩٥٥، بإسبانيا. ونشر عديداً من الدراسات والمؤلفات باللغتين الإسبانية والعربية، عن تاريخ الأندلس الثقافي والسياسي والعلمي. وهو واحد من الرواد الذين قدموا الأدب الإسباني الحديث إلى العربية عن طريق ترجماته ودراساته المتعددة.

عمل الدكتور مكي أستاذاً للأدب العربي والأندلسي، بعدد من الجامعات العربية والأوروبية، كما عمل ملحقاً ثقافياً للسفارة المصرية في العاصمة الإسبانية. وانتخب عضواً في عدد من المؤسسات الثقافية والأكاديمية العربية والأوروبية، وحصل على جوائز وأوسمة عدة، منها: جائزة الدولة التقديرية (١٩٩٤) جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الأندلسية عام ١٩٨٨، الوشاح الأكبر للاستحقاق المدني بلقب فارس من ملك إسبانيا (١٩٩٢). ويعمل حالياً أستاذاً متفرغاً للأدب المغربي والأندلسي بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

يتوزع إنتاج الدكتور مكي العلمي على ثلاثة محاور، الأول يعنى بالدراسات الأندلسية، والثاني بالأدب الإسباني الحديث، والثالث يهتم بموضوعات متفرقة تدور في فلك الأدب العربي قديمه وحديثه. ويرسم لنا إنتاج علمي مثل هذا صورة ثرية لما كانت عليه الأندلس، ويقدم لنا، بشكل أكاديمي متعمق، أثر الأندلس وتأثيرها في الحضارة الأوروبية اللاحقة عليها.. من أعماله المنشورة:

- التشيع في الأندلس (١٩٥٤)
- وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين (١٩٦١)
- دراسة حول التيارات الثقافية المشرقية وأثرها في تكوين ثقافة أهل الأندلس حتى نهاية القرن الرابع الهجري (بالإسبانية) (١٩٦٧)
- أثر العرب والإسلام في الحضارة الأوروبية (١٩٧١)
- المقتبس لابن حيان القرطبي، تحقيق ودراسة (١٩٧٣)
- الشعر الإسباني المعاصر في إسبانيا وأمريكا اللاتينية (١٩٧٣)
- علوم القرآن في الأندلس حتى نهاية القرن السادس الهجري (٢٠٠٠)
- ترجمات عن الإسبانية:

  مركب بلا صياد (١٩٦٥)

  بيت برنارد ألبا (١٩٦٢)

  الأشجار تموت واقفة (١٩٦٦)

  صياح الدجاجة (١٩٨٤)

ابن خلدون: أصدق شاهد على عصره

ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ينتمي إلى أسرة عربية عريقة من يمن حضرموت، وكان جده الأعلى خالد المعروف بخلدون من بين القادة العسكريين الذين شاركوا في فتح الأندلس تحت قيادة طارق بن زياد في سنة ٩٢ هـ (٧١١م). ومنذ هذا التاريخ استقرت في مدينة أشبيلية وأصبحت من أكثر الأسر العربية نفوذاً وثروة ومكانة اجتماعية حتى إنهم خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) كانت تتقاسم حكم هذه المدينة ومنطقتها مع أسرة يمنية أخرى هم بنو حجاج. وقد عرف من بين أفراد بني خلدون عدد كبير من رجالات السياسة والمشاركة في النشاط الاجتماعي والعلمي على طول القرون التالية حتى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي حينما ألحت القوى المسيحية الإسبانية على الأندلس بالحملات العسكرية، فسقطت في أيديهم القواعد الكبرى مثل قرطبة وحيان وغيرهما. وحينئذ رأى أعلام أسرة بني خلدون أن يهاجروا من وطنهم إلى المغرب، فسكنوا مدينة سبته لفترة قصيرة، ومنها انتقلوا إلى تونس التي كانت تحكمها دولة الحفصيين. وكان من أول هؤلاء المهاجرين محمد جد ابن خلدون الذي تولى بعض المناصب الكبرى لسلطان تونس. وأما أبوه محمد فقد آثر الاشتغال بالعلم بعيداً عن السياسة. وكان مولد عبد الرحمن ابنه في سنة ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م)، فوجهه أبوه لطلب العلم منذ صباه المبكر، كما حضر مجالس علماء تونس الذين كان منهم كثيرون من مهاجرة الأندلس. وتوفي والده في ٧٤٩ هـ في الطاعون الجارف الذي عم بلاد العالم آنذاك. وواصل ابن عبد الرحمن حضوره مجالس العلم على نخبة من كبار الأساتذة الذين رافقوا السلطان المغربي أبا الحسن المريني في غزوته لتونس في سنة ٧٤٨ هـ. وحينما عاد الكثيرون من هؤلاء إلى المغرب قرر عبد الرحمن أن يلحق بهم هناك لكي يستكمل تكوينه العلمي معهم. وكان وهو في تونس قد عمل كاتباً لحاكمها وهو في نحو العشرين من عمره، وهكذا جمع بين طلب العلم والاشتغال بالسياسة.

وفي فاس استدعاه السلطان المريني أبو عنان فارس لكي يتولى الكتابة له، فعمل في خدمته مدة منذ آخر سنة ٧٥٦ هـ وظل في المغرب حتى سنة ٧٦٤ هـ حينما بدا له أن يرحل عن فاس بسبب سوء العلاقات بينه و بين بعض الوزراء هناك. على أن مقامه في المغرب طوال تلك السنوات مكنه من الاطلاع على أحوال هذه البلاد السياسية وعلاقتها بدول الجوار في شمال إفريقيا وفي الأندلس، وكان قد تعرف على سلطان غرناطة محمد الغني بالله بن يوسف حينما خلع

عن عرشه، ونفي إلى المغرب ما بين سنتين ٧٥٩ و٧٦١ هـ وانعقدت بينه وبين السلطان الأندلسي ووزيره لسان الدين بن الخطيب علاقة صداقة. فقرر عبد الرحمن بن خلدون الرحيل إلى غرناطة حيث احتفل به السلطان ووزيره، وقدر له محمد الغني بالله كفاءته السياسية فقرر إرساله في سفارة إلى ملك قشتالة المسيحية، لكي يعقد معه معاهدة صلح و سلام وكان مقر الملك القشتالي بدرو المعروف بالقاسي في أشبيلية موطن بني خلدون القديم. وأدى ولي الدين هذه المهمة السياسية بنجاح حمل الملك القشتالي لإعجابه به أن يعرض عليه البقاء في بلده، وأن يعينه مستشاراً له، واعداً إياه أن يرد إليه أملاك أسرته القديمة في أشبيلية. غير أن ابن خلدون اعتذر عن قبول هذا العرض وعاد إلى غرناطة، حيث بالغ السلطان النصري محمد الغني بالله في إكرامه والحفاوة به. ولكن عبد الرحمن الذي عرف ما في هذه الأجواء السياسية من دسائس ومؤامرات خشي من منافسة الوزير ابن الخطيب على الرغم من علاقات المودة الظاهرة بين الرجلين فآثر الابتعاد عن الأندلس، وكتب إليه في ذلك الوقت أمير بجاية (في المغرب الأوسط) يستدعيه لكي يتولى وزارته فرحل إلى بجاية في سنة ٧٧٦هـ، وتنقل بين مدن المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، متوليًا مناصب عدة في هذين القطرين حتى سنة ٧٦٦هـ، حينما نزل بقلعة بني سلامة (قرب وهران)، وهناك قضى أربع سنوات مشتغلاً بكتابة مقدمة تاريخه المشهورة.

وفي سنة ٧٨٠ هـ قرر ابن خلدون العودة إلى تونس فاستأذن سلطانها أبا العباس الحفصي في الوفود عليه، ولما تلقى الأذن له بذلك توجه إلى تونس فاحتفى به السلطان، وقضى في مسقط رأسه أربع سنوات حتى سنة ٧٨٤ هـ مشتغلاً بالتدريس، إلا أنه لم يسلم من ضيق بعض العلماء والفقهاء بمكانه خوفًا على مناصبهم. وكان من أهم ما قام به ابن خلدون أثناء مقامه بتونس إكمال كتابه الكبير في التاريخ وهو كتاب "العبر" الذي أهداه إلى السلطان أبي العباس. على أنه حينما ضاق به المقام استأذن السلطان في تادية فريضة الحج، فسمح له بعد رأي، فركب البحر متجهاً إلى الإسكندرية، ومنها إلى القاهرة التي دخلها في آخر رمضان سنة ٧٨٤ هـ بعد أيام من ولاية الظاهر برقوق السلطنة. ويصف لنا ابن خلدون في سيرته الذاتية القاهرة في أول نزول بها بأنها "حضرة الدنيا وبستان العالم، ومحشر الأمم .... وإيوان الإسلام وكرسي الملك" ويشيد بقصورها ومساجدها ومجالس العلم فيها. وقد أحسن السلطان برقوق استقباله والحفاوة به، فعهد إليه بالتدريس في المدرسة القمحية (بجوار جامع عمرو) عم في المدرسة الظاهرية التي كانت من إنشاء السلطان برقوق، وأجرى عليه راتبًا مجزيًا.

قضى ابن خلدون في مصر السنوات الأربع والعشرين الأخيرة من حياته وكان موضع تكريم من السلطان برقوق في ولايته على مصر بين سنتي ٧٨٤ هـ و ٨٠١ هـ. وفي هذه الأثناء ولي القضاء ثلاث مرات، ولم يشغله هذا المنصب عن التدريس والتأليف. ويعد عصر الظاهر برقوق آخر عصور الازدهار لدولة المماليك الجركسية، إذ لم يكد يلي الملك السلطان فرج بن برقوق حتى تفاقمت أحوال البلاد، وانتشرت الفتن والثورات وأصاب الشلل أجهزة السلطة الحاكمة، وتعد فترة حكم فرج ابن برقوق من أسوء فترات التاريخ المملوكي، حتى إن المقريزي تلميذ ابن خلدون يصفه بأنه "أشأم ملوك الإسلام"، وانتهى به الأمر مقتولاً على أيدي عساكره في سنة ٨٠٨ هـ وهي نفس السنة التي أسلم فيها ابن خلدون روحه إلى بارئه.

ولعل من أهم ما قام به ولي الدين هو مفاوضته للقائد التتري تيمور لنك الذي اجتاح بلاد الإسلام، وأوقع فيها من التخريب والفظائع ما لم يسبق له مثيل. وكان تيمور لنك قد أغار بجحافله على شمال بلاد الشام، ورأى السلطان المصري أن يسير للقائه، واصطحب معه عددًا من مشاوريه ومن الفقهاء ومنهم ابن خلدون، فلما قرب من حلب رأى نفسه عاجزًا عن مواجهة القائد التتري فأراد أن يعقد الصلح معه، ووكل هذه المهمة إلى وفد من العلماء كان ابن خلدون من أبرزهم. ويصف لنا مؤرخنا لقاءاته مع تيمور لنك في سيرته الذاتية ومجالسه المتعددة معه، ويذكر أن تفاوضه معه أعان على تخفيف وطأته على المسلمين، وإن لم يمنعه ذلك من تخريب مدن الشام– ولاسيما دمشق– تخريبًا شديدًا.

وهكذا رأينا ابن خلدون في حياته المضطربة التي جاب فيها عالم الإسلام من أقصى الغرب في الأندلس والمغرب الأقصى إلى أقصى المشرق مزاولاً في جميع ممالك الإسلام نشاطًا سياسيًا ملحوظًا، إذ تولى أعلى المناصب في جميع تلك الممالك، وخبر خفايا سياستها وأطلع على دقائق أحوالها، وكان ذلك مما أكسبه معرفة دقيقة بأحوال العلم الإسلامي كله، بل تجاوز ذلك إلى معرفة ما يحيط بهذا العالم، سواء على حدوده الغربية في أوروبا أو في حدوده الشرقية المتاخمة للإمبراطورية التترية.

وكان ابن خلدون دائم التأمل في أحوال ممالك الإسلام التي عايشها وعرفها من الداخل، وقد رأى كيف تتهاوى هذه الممالك في الغرب والشرق على السواء، هذا وإن لم تخل من فترات نهضة عابرة تشبه توهج الشمعة قبل انطفائها الأخير، والغريب أن هذه الظاهرة تتكرر في معظم

البلاد التي عاش فيها، فالأندلس في ظل محمد الغني بالله في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري كانت تمر بفترة ازدهار لم تلبث مع بداية القرن التاسع أن أفضت إلى تدهور سريع، وهو ما شهده أيضا في دولة بني مرين في المغرب الأقصى، إذ أصاب الانحلال هذه الدولة بعد السلطان أبي الحسن المريني آخر ملوكهم العظام، ويتكرر المشهد نفسه في تونس بعد السلطان الحفصي الذي عاش في ظله، ثم في مصر التي كان الناصر محمد بن قلاوون هو آخر سلاطين المماليك العظام فيها، وقد ظلت بقية ازدهار الدولة في أيام الظاهر برقوق، ولكنها كانت انتفاضة عابرة لم تحل دون السقوط الذي أعقب وفاته ومضت دولة المماليك في احتضار بطيء خلال القرن التاسع الهجري حتى الفتح العثماني.

لم يكن ابن خلدون مؤرخًا عاديا يكتفي برصد الأحداث، وإنما كان مفكرًا نافذ النظرة عميق الفكر، يحاول أن يربط الأسباب بالنتائج، وأن يجد تفسيرًا للظواهر التي كانت تلوح أمام عينيه في ميادين السياسة والاجتماع والفكر. وقد أوحى إليه ما شهده من تصدع العالم الإسلامي وتكالب القوى المعادية عليه شرقًا وغربًا بفكره الدور الحتمي للحضارات بمراحله الثلاث: النشأة، والازدهار، والتدهور فقد رأى شواهد ذلك في جميع الممالك التي عاش وخدم فيها. وكانت نظرته بطبيعة الحال مفعمة بالتشاؤم وإن كانت لا تبعد عن الصحة فيما يتعلق بعالم الإسلام في أيامه.

وتبدو فلسفته التاريخية في مقدمته لكتاب "العبر" الذي سجل فيه تاريخ الإسلام منذ ظهوره حتى نهاية القرن الثامن الهجري، وهي المقدمة التي كفلت له مكانًا بارزًا في فلسفة التاريخ وفي علم الاجتماع وفي النظرة المقارنة لمتطور الحضارات.

وابن خلدون في النهاية هو الذي يمثل أيضا آخر ومضة مضيئة في تاريخ الفكر الإسلامي قبل خمود شعلته فيما يلي القرن الثامن الهجري، إذ نضب معين الابتكار فيه، واستمر ركوده حتى نهضتنا الحديثة التي بدأت منذ مستهل القرن التاسع عشر.

ثلاثة رموز عالمية مغربية
في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)

أحمد مختار العبادي

أ.د.أحمد مختار العبادي

أستاذ متفرغ في التاريخ والحضارة الإسلامية بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية

النشاط العلمي والثقافي:

١- شارك في العديد من المؤتمرات والندوات التاريخية التي عقدت في مصر وفي بعض البلدان العربية والأجنبية، نشرت له بعض البحوث التي شارك بها في هذا المضمار.

٢- أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه في جامعة الإسكندرية، كما شارك في مناقشة العديد من الرسائل العلمية في الجامعات الأخرى.

٣- شارك في لجان فحص الإنتاج العلمي لترقية الأساتذة والأساتذة المشاركين والمساعدين في جامعات مصر والجامعات العربية.

٤- حصل على جائزة الدولة التشجيعية في العلوم الاجتماعية سنة (١٩٦٨) ووسام العلوم والفنون من الحكومة المصرية سنة ١٩٧٣.

٥- عضو بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة سنة ١٩٥٥ وعضو باتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة سنة ١٩٩١.

٦- عضو مراسل بالأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد منذ سنة ١٩٨٢، وكذلك عضو مراسل بالمعهد الأسباني العربي للثقافة بمدريد التابع لوزارة الخارجية الأسبانية سنة ١٩٨١.

٧- أعير للتدريس بجامعة القاهرة، عين شمس، وجامعة محمد الخامس بالرباط، وجامعة بيروت العربية بلبنان، وجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، وجامعة الكويت.

٨- انتدب إلى أسبانيا مستشارًا ثقافيا بسفارة مصر في مدريد ومديرًا للمعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد.

٩- المؤهلات العلمية تنحصر في ليسانس الآداب قسم التاريخ كلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٤٤م، ماجستير في التاريخ الإسلامي من كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٤٩م بإشراف أ.د. محمد مصطفى زيادة، دكتوراه الدولة في الآداب جامعة مدريد أسبانيا سنة ١٩٥٤ بإشراف أ.د. جاريثا جومث.

الكتب والبحوث:

له العديد منها في مجال التاريخ والحضارة الإسلامية.

ملخص

تضاربت أحوال العالم العربي والإسلامي في خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، فبينما كان الشرق العربي في عهد سلاطين المماليك قد وفق في إخراج الصليبيين من بلاد الشام، وقهر المغول في عدة معارك حاسمة، إلى جانب ازدهار أحواله الاقتصادية والعمرانية، نجد أن المغرب العربي (أي المغرب والأندلس) كانت الحالة فيه على غير هذا الحال، فقد سقطت معظم مدن الأندلس وولاياتها في أيدي الأسبان، وانحصر ملك المسلمين هناك في رقعة ضيقة من الأرض، وهي غرناطة وأحوازها في جنوب شرق أسبانيا؛ وانتقل الإسلام في الأندلس إلى مرحلته الختامية. كذلك كان هذا الحال أيضًا في المملكة المغربية بشمال إفريقيا؛ حيث كانت تعاني في هذا العصر أيضًا من اضطراب وحروب وفتن.

ولكن على الرغم من هذه الأزمات والمحن التي أصابت المغرب والأندلس في هذه الفترة، إلا أنه قد ظهر من خلالها شخصيات علمية بارزة لامعة، أضاءت هذه البلاد بأحرف من نور، وتركت بصماتها واضحة جلية في تاريخ الإنسانية جمعاء.

ومن هؤلاء نذكر ثلاثة رموز حضارية مغربية عاشوا في القرن الثامن الهجري (١٤م)، وهم بحسب السن من الأصغر إلى الأكبر:

١- ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ / ١٣٣٢-١٤٠٦م)

٢- ابن الخطيب (٧١٣-٧٧٦هـ / ١٣١٣-١٣٧٤م)

٣- ابن بطوطة (٧٠٤-٧٧٩هـ / ١٣٠٤-١٣٧٨م)

وهم جميعًا يعرف بعضهم بعضًا، ولكن لكل واحد منهم أسلوبه وفكرة وتصوره الحضاري

ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون
(٧٣٢-٨٠٨هـ / ١٣٣٢-١٤٠٦م)

يرجع أصله إلى العرب اليمنية في حضرموت، ثم من بيوت الرياسة في الأندلس منذ الفتح.

١- اتفق جمهرة المؤرخين والجغرافيين على تحديد كلمة مغرب بالأراضي الممتدة غربي مصر إلى المحيط الأطلسي غرباً: فهناك المغرب الإفريقي والمغرب الأندلسي، بمعنى أن كلمة مغاربة هنا تعني سكان المغرب العربي الكبير والأندلس أيضًا، وكانت مدينة الإسكندرية هي الحد الفاصل بين المغرب والمشرق؛ ولهذا عرفت في العصور الوسطى باسم باب المغرب.

قدم جده الأكبر خالد (المعروف بخلدون)[1] إلى الأندلس في جند اليمنية ونزلوا اشبيلية حيث نالوا قسطًا من الجاه والرياسة. ولما اشتد الخطر الأسباني على المدينة، خشي بنو خلدون سوء العاقبة، فغادروا إشبيلية وانتقلوا إلى المغرب؛ حيث استقروا في كنف الخلافة الحفصية بتونس التي كانت يومئذ مركز العلوم والآداب في بلاد المغرب. ومن هنا سنحت الفرصة لابن خلدون لكي يدرس على أشهر أساتذة تونس، ومعظمهم من علماء الأندلس المهاجرين إليها، وفي ذلك يقول في سيرته الذاتية:

وكنت حريصًا على اقتناء الفضائل، منتقلاً بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف الذي ذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواي – رحمهما الله – وكنت شابًا لم يطرَّ شاربي...الخ"[٢]

وهنا تنقسم حياة ابن خلدون إلى ثلاث مراحل وهي:

المرحلة الأولى: تزيد على عقدين من السنين (١٣٥٢-١٣٧٤م)

وهي مرحلة الشباب التي اجتذبه فيها بلاط ملوك بني مرين أو بني عب الحق الزناتيين في فاس للخدمة فيه. وهناك كان اتصاله بالسلطان أبي عنان فارس الذي استعمله في كتابته وترسيله. ومن خلال عمله هذا تعرف ابن خلدون على الوزير أبي زيان فارس بن ميمون بن وردار الحشمي[٣]. وتشير الرواية

---

[1] يلاحظ أن اسم خلدون هو صيغة تفخيم لاسم خالد لأن الواو والنون في آخر اللفظ تدل على التكبير والتفخيم وإظهار علو مكانة الشخص وهي مأخوذة من المقطع الإسباني on أو un في آخر الكلمة فيقال مثلا Soltero أي أعزب ويقال Solteron أي عانس. وهناك أسماء أندلسية كثيرة تأثرت بهذه الصيغة الأسبانية مثل زيدون وعبدون وغلبون ونزهون ...إلخ.

[2] ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا ص ٥٥ نشر الطنجي)

[3] إن وردار الحشمي كان قائدًا لدى السلطان أبي الحسن المريني الذي رشحه للقيام بسفارة إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون في مصر سنة ١٣٣٧م ثم صار وزيرًا ملازمًا للسلطان أبي عنان ونجح في إخماد ثورات في جنوب المغرب سنة ٧٥٤هـ / ١٣٥٣م حيث أنشأ مدينة أسماها

إلى أن ابن خلدون تحدث مع هذا الوزير عن ابن بطوطة والعجائب التي رآها في رحلته وخص بالذكر منها قصة صاحب الهند الذي كان إذا خرج إلى السفر أحصى أهل مدينته من الرجال والنساء والولدان وفرض لهم رزق ستة أشهر تدفع لهم من عطائه وأنه عند رجوعه من سفره في يوم مشهود يبرز فيه الناس كافة إلى صحراء البلد وينصب أمامه في ذلك الحفل منجنيقان على الظهر ترمى بها شكائر الدراهم والدنانير على الناس إلى أن يدخل إيوانه، وأمثال هذه الحكايات فتناجى الناس بتكذيبه، ففاوضته في هذا الشأن وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل (أي ابن بطوطة) لما استفاض في الناس من تكذيبه. فقال لي الوزير فارس بن ورداد: "إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره فتكون كابن الوزير الناشئ في السجن. وذلك أن وزيرا اعتقل سلطانه ومكث في السجن سنين ربى فيها ابنه في ذلك المحبس فلما أدرك وعقل وسأل عن اللحم الذي كان يتغذى به فقال له أبوه هذا لحم الغنم، فقال وما الغنم؟ فيصفها له أبوه بشياتها ونعوتها، فيقول: يا أبَتِ تراها مثل الفأر فينكر عليه ويقول:أين الغنم من الفأر! وكذا في لحم الإبل والبقر إذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات إلا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر!". ومع ذلك يعلق ابن خلدون على كلام وزيره بقوله: "إن الإنسان ينبغي أن يهيمن على نفسه فيميز بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله، فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه".[١]

كذلك يروي ابن خلدون أنه أثناء عمله في البلاط المريني بفاس في عهد السلطان أبي سالم المريني الذي خلف أخاه أبا عنان، قابل سلطان غرناطة المخلوع محمد الخامس الغني بالله الذي نُفي إلى فاس، ومعه وزيره لسان الدين بن الخطيب، يقول: فكنت أقوم بخدمته وأعتمل في قضاء حاجاته في الدولة"، وقد توطدت الصداقة بينهم.[٢]

وبعد ثلاث سنوات عاد السلطان محمد الخامس إلى عرشه بغرناطة، كما عاد ابن الخطيب إلى سابق منصبه كوزير لمملكة بني نصر أو بني الأحمر سنة٧٦٣هـ/١٣٦٢م. ثم تشاء الظروف بعد عام واحد أن يلحق بهما ابن خلدون في إسبانيا، للقيام هناك بمهمة رسمية تتعلق بإبرام صلح بين ملكي غرناطة

القاهرة أحكم بها الحصار على المتمردين هناك وانتصر عليهم. اشتد نفوذه في المغرب إلى درجة ربما أزعجت السلطان أبا عنان فتروي المصادر أن هذا الوزير فوجئ بمداهمة بيتية والإجهاز عليه والناس يحتفلون بعيد الأضحى سنة ٧٥٨هـ/١٣٥٧م. وتطلق كلمة الحشمي نسبة إلى الحشم منذ عهد المرابطين على خليط من بربر جزولة ولمطة وزناتة استعانوا بهم في جيوشهم. راجع (السلادي: الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى جـ ٣ صـ ٢٠٣، ورحلة ابن بطوطة جـ ١ صـ ٧٨ (تحقيق د. عبد الهادي التازي)

[1] رحلة ابن بطوطة جـ٤ ص٢٨٥-٢٨٦، (تحقيق ونشر د.عبد الهادي التازي)

[2] ابن خلدون: التعريف ص٧٩ (نشر وتحقيق محمد بن تاويت الطنجي)

والمغرب وبين ملك بدرو الأول الملقب El Cruel ومعناها القاسي أو الطاغية كما يلقبه ابن خلـــدون[1]، في مدينة إشبيلية sevilla التي كانت موطن أجداد ابن خلدون.

وهنا يروي ابن خلدون أن الملك الأسباني عرض عليه أن يبقى في إشبيلية، وأن يرد عليه أمـــلاك أسرته، ولكن ابن خلدون اعتذر شاكرًا، ثم رحل إلى مملكة غرناطة؛ حيث رحب به ترحيبا حارًا كل مـــن السلطان محمد الخامس ووزيره ابن الخطيب. وبعد أن استقر ابن خلدون بالحضرة في غرناطة تسرى بجارية أسبانية اسمها هند. وقد داعبه صديقه ابن الخطيب صبيحة اليوم التالي لزواجه برسالة من الأدب المكشوف أو المجرد الذي لا يسمح المقام هنا بذكره[2]. ولكنها على الرغم من ذلك تتضمن إرشـــادات للـــشباب المقبل على الزواج حول طبيعة المعاشرة الزوجية مثل قوله: "فلما انسدل جنح الظلام وانتصف من عـــزيم العشاء الأخيرة فريضة السلام، وخاطت خيوط المنام عيون الأنام، تأتي دنو الجلسة، ومسارقة الخلـــسة، ثم عضة النهد، وقبلة الفم والخد وإرسال اليد من النجد إلى الوهد، وكانت الإمالة القليلـــة قبـــل المـــد، ثم الإفاضة فيما يغبط ويرغب، ثم الإماطة لما يشوش ويشغب، ثم إعمال المسير إلى السرير.

وصرنا إلى الحسنى ورق كلامنا   ورضت فذلت صعبةً أيَّ إذلال[3]

وهذا بعد منازعة للأطواق يسيرة يراها الغيد من حسن السيرة، ثم شرع في التكة ونزع الـــشكة، وهيئة الأرض العزاز عمل السكة، ثم كان الوحي والاستعجال، وحمى الوطي والمجال، وعلا الجزء الخفيف، وتضافرت الخصور الهيف وتشاطر الطبع العفيف وتواتر التقبيل وكان الأخذ الوبيل، ومنها جائر وعلـــى الله قصد السبيل".

لاشك أن هذه الرسالة إن دلت على شيء، فإنما تدل على أن صداقة الرجلين قـــد توطـــدت إلى درجة أن الحواجز قد رفعت بينهما تماما.

ثم افترق الصديقان وعاد ابن خلدون إلى المغرب، ولكن الرسائل المتبادلة بينهما ظلت مـــستمرة وهي في مجموعها تعتبر وثائق تاريخية هامة، تفيد كل من يريد البحث في تاريخ المغرب والأندلس في هـــذه الفترة؛ لأن كلاً من المؤرخين قد حرص على أن يحيط صاحبه علما بجميع الأحداث الجديدة التي حلـــت ببلدة في هذه الآونة. هذا إلى جانب أهميتها الأدبية كقطع نموذجية للأسلوب الكتـــابي في ذلـــك العـــصر

---

[1] تشير بعض المراجع الأسبانية: إلى أن الملك بدرو أو بطرس لقب بالقاسي لأنه كان يقتل زوجاته ويقال أنه لقب أيضا بالعادل Justicier للسبب نفسه!

[2] راجع نصوص هذه الرسالة في (المقري:نفح الطيب ج٨ ص ٢٨٠ وما بعدها، طبعة محي الدين عبد الحميد)

[3] هذا البيت من لامية امرئ التي أولها: آلاعم صباحا أيها الطلل البالي

فأسلوب ابن الخطيب في رسائله ومؤلفاته أسلوب معقد مليء بالسجع والتقفية والصنعة اللفظية والمحسنات البديعية التي كانت سائدة في عصره، أما أسلوب ابن خلدون فكان كلامًا مرسلاً جزلاً في غالب الأحيان، وهذا يعد ثورة على الطريقة السائدة في ذلك الوقت. وقد اعترف ابن خلدون بهذا الاتجاه الخاص الذي سلكه في أسلوبه إذ يقول: "واستعملني السلطان أبو سالم في كتابة سره والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطبته وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل دون أن يشاركني أحد ممن ينتحل الكتابة في الأسجاع، فانفردت به يومئذ وكان مستغربًا بين أهل الصناعة".[1] ولقد سار ابن خلدون على نفس هذا الأسلوب في معظم رسائله التي وجهها لابن الخطيب، وقد علل ذلك بقوله: "فأجبته على هذه المخاطبات، وتفاديت من السجع خشية القصور عن مساجلته فلم يكن شأوه يلحق، فهو إمام النظم والنثر في الملة المحمدية من غير مدافع[2]. واستمرت الحياة بالرجلين أحدهما في الأندلس والآخر في المغرب وصلات الود بينهما قائمة، إلى أن حلت المحنة بابن الخطيب، وكثرت السعايات ضده، وتلبد الجو بينه وبين سلطانه محمد الخامس الغني بالله حينما فر ابن الخطيب هاربًا دون إذنه إلى المغرب، حيث تجاذبته الأحداث هناك، إلى أن لقي مصرعه خنقا في سجنه بفاس سنة ١٣٧٤م.

وهنا يروي ابن خلدون أن ابن الخطيب استنجد به وهو في محبسه، وأنه يتردد في العمل على إنقاذه فيقول في هذا الصدد "وبعث إلى ابن الخطيب من محبسه مستصرخًا بي ومتوسلا، فخاطبت في شأنه أهل الدولة، وعولت فيه منهم على بن ونزمار وابن ماساى، فلم تنجح تلك، وقتل ابن الخطيب خنقًا بمحبسه سنة ٧٧٦هـ/١٣٧٤م.[3]

المرحلة الثانية من حياة ابن خلدون (مرحلة الخلوة): استمرت أربع سنوات (١٣٧٤-١٣٧٨م)

لاشك أن الاضطرابات السياسية، والأحداث المؤلمة الدامية التي عمت المغرب وأدت إلى اغتيال ابن الخطيب، قد أثرت كثيرًا في نفسية ابن خلدون، وجعلته يمل السياسة والحياة العامة، ويؤثر الاعتزال والانطواء أربع سنوات، قضاها في قلعة ابن سلامة أو بني سلامة[4]، أو قلعة تاوغزوت التي تقع على بعد خمسة كيلومترات من مدينة فرنده Frenda الحالية في ولاية وهران Oran غربي الجزائر.

---

1 ابن خلدون: التعريف ص٧

2 ابن خلدون التعريف ص ١٢٣ ص ١٥٥

3 ابن خلدون: التعريف ص ٢٧٧ تختم سيرة ابن الخطيب بالترجمة التي أفردها لصديقه ابن خلدون في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة والتي تستشف منها الكثير من ملامح شخصية ابن خلدون مثل قوله: "هو رجل فاضل حسن الخلق جم الفضائل ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجأش، طامح لفنن الرياسة، صحيح التصور، كثير الحفظ، حسن العشرة ، مفخر من مفاخر التخوم المغربية".(المقري: نفح الطيب ج٨ ص٢٧٧-٢٨٦)

4 التعريف بابن خلدون ص٢٨٨ وما زالت أطلال هذه القلعة باقية ويقال إنه توجد بها مغارة كبيرة يظن أن ابن خلدون كتب مقدمته فيها.

في خلال تلك الخلوة الطويلة كتب ابن خلدون مقدمة تاريخه الخالدة، والتي على حد قوله: "سالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدها، وتألفت نتائجها على هذا النحو الغريب الذي اهتديت إليه في هذه الخلوة"، ومن الواضح أن ابن خلدون قبل هذا الاعتكاف كان رجل سياسة وعمل، ولكنه بعد هذه الخلوة الطويلة عند أولاد بني عريف في قلة تاوغزوت صار رجل علم وفكر. ولاشك أن هذه المحن والخطوب التي مرت بالمغرب الإسلامي قد جعلت ابن خلدون مؤرخًا وفيلسوفًا يتجه اتجاهًا فلسفيًا عميقًا، فيتعرف على علل الحوادث، وأسباب قيام الدول، وأسباب سقوطها ومظاهر العمران فيها ونحو ذلك.

وقد فسر ابن خلدون كلمة العمران في مقدمته على كل أنواع النشاط الإنساني الذي يعرفه بالاجتماع الإنساني ثم يقسم العمران إلى ثلاث مراحل متتابعة: أولها العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل، والمرحلة الثانية هي العمران الطبيعي لمجتمعات الحواضر والأمصار في حياتها المعتادة والمرحلة الثالثة، ويسميها الحضارة التي هي ذروة العمران ونهايته، والتي تعبر عن التفنن والتأنق في المأكل والملبس والمسكن والمعبد والصنائع المختلفة.

ومن ثم فلابد للإنسان من دراسة طبائع البشر والعمران، حتى يستطيع تفهم الحوادث ونقدها باستقصاء عللها وأسبابها.

وتجدد الإشارة هنا إلى أن مقدمة ابن خلدون لم تثر اهتمام المستشرقين إلا بعد العقد الثاني من القرن التاسع عشر، بعد ما نشره المستشرق النمساوي هامر برجستال Hammer Purgstall (١٧٧٤-١٨٥٦م) عن بعض أعمال وآراء ابن خلدون بالألمانية والفرنسية في المجلة الآسيوية سنة ١٨٢٢م ولقبه بلقب مونتسكيو العرب مما أثار اهتمام المستشرقين بالمقدمة. ثم جاء بعد ذلك المستشرق الانجليزي شولز Schulz، وكتب دراسات مهمة عن مقدمة ابن خلدون في المجلة الآسيوية الانجليزية سنة ١٨٢٥م، أحدثت صدى عميقًا بين المستشرقين، وحملتهم على ترجمة بعض فصولها وقيل إن أوجست كونت الفرنسي (١٧٩٨-١٨٥٧م) اطلع عليها وتأثر بها في فلسفته الاجتماعية كذلك قام المستشرق الفرنسي كاترمير (اتيان) Quatremere (١٨٧٢-١٨٥٧م) بنشر مقدمة ابن خلدون بالعربية في ثلاثة مجلدات، وترجم جزءًا منها إلى الفرنسية، فلم تستكمل بسبب وفاته، ثم جاء المستشرق الفرنسي البارون دي سلان De Slane فأتم ترجمة مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية في ثلاث مجلدات تحت عنوان: les Prolegomenes وتوفي سنة ١٨٧٩م.

ولاشك أن هذه الترجمات والدراسات وغيرها جعلت مقدمة ابن خلـــدون في متنـــاول العلمـــاء والمفكرين الأوروبيين الذين أصيبوا بدهشة كبيرة على ضوء الحقائق التي وجدوها في مقدمة ابن خلدون، والتي غيرت مفاهيم كثيرة جعلت لابن خلدون فضل الأسبقية بزمن طويل بالنسبة للعلماء الغربيين أمثـــال فيكو، على أنه أول من فكر في فلسفة التاريخ، وأوجست كونت على أنه مؤسس علم الاجتماع، وكارل ماركس وجان باتيست في علوم الاقتصاد، وميكيـــافيلي وتفكـــيره الـــسياسي والاجتمـــاعي في كتابــه الأمير...الخ.[1]

ولاشك أن مقدمة ابن خلدون بموضوعها الفذ الفريد قد جذبت الأنظار أكثر من بقيـــة أجـــزاء كتابه المعروف باسم "العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر" ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ويقع بالمقدمة في سبعة أجزاء (بولاق سنة١٨٦٧)

ولكن الحق الذي لاشك فيه أنه لا غنى لمن يبحث في تاريخ المغرب عن دراسة كتاب العبر بجميع أجزائه، فهو خلاصة تجارب هذا المؤرخ الذي فهم التاريخ بمعناه الحقيقي الشامل الذي يتلخص – كمـــا يقول صديقي الراحل الدكتور سعد زغلول– في أن الحدث التاريخي أكبر من أن يكون حـــدثًا سياســـيًا فقط، بل هو نتيجة لتفاعل عدد من العوامل السياسية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعيـــة، وكـــذلك النفسية أيضًا، وهذا مما دعا ابن خلدون إلى الكلام عن مفهوم التاريخ على انه أشبه بمفهوم الحـــضارة أي جعله تاريخا للأمم والشعوب بدلا من سير الملوك والأمراء وطبقات الأعيان.[2]

ولعل أهم خبر حربي أورده ابن خلدون في كتابه العبر هو أن المغاربة في أواخر القـــرن الـــسابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) توصلوا إلى اختراع نوع جديد من الأسلحة النارية مثل المدافع، يحـــدث دويا وفرقعة كالرعد، ويدك الحصون ويهدمها كالصواعق السماوية. فهو سلاح جديد يختلف عن ســـلاح النار الإغريقية المعروف من قبل، والذي اقتصر عمله على الحرق، فقط بينما كان هذا الـــسلاح الجديـــد يتكون من مادة متفجرة عبارة عن خليط من النفط وملح البارود أو النشادر والكبريت وحصى الحديـــد، في درجة حرارة عالية، في شكل كرة محماة تلقى على الهدف فتدمره وتزيله من الوجود، وســـط هـــدير

---

[1] راجع(ساطع الحصري أبو خلدون): دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص٢٤٩وما بعدها، علي عبد الواحد وافي: مقدمة ابن خلدون، عبقريات ابن خلدون، حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، محمد عبد الله عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكري.

[2] راجع(سعد زغلول عبد الحميد: تاريخ المغرب العربي جـــ١ ص٣٠-٣٢ (كذلك السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المغرب في العصر الإسلامي ص١٨-١٩) ويلاحظ أن ابن خلدون في آخر كتابه العبر كتب سيرته الذاتية تضمنت أخباره ورحلاته نشرها محمد بن تاويت الطنجي بعنوان: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا". القاهرة سنة ١٩٠١م)

مروع. وفي هذا الصدد يروي ابن خلدون أن سلطان المغرب أبو يوسف يعقوب المريني عندما هاجم مدينة سجلماسة (تافيلالت الحالية في جنوب المغرب الأقصى) سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٢م نصب عليها هندام (آلة النفط القاذف بحصى الحديد، ينبعث من خزانة أمام النار الموقدة في البارود بطبيعة غريبة ترد الأفعال إلى قدرة بادئها.[1]

ولم يلبث هذا السلاح الناري الجديد أن انتقل إلى إخوانهم في الأندلس، واستخدمه سلطان غرناطة إسماعيل بن الأحمر في حصار مدينة أشكر Huescar في جنوب الأندلس وفي ذلك يقول الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب في كتابه اللحمة البدرية[2]: "وفي سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٤م نازل السلطان بلدة "أشكر" ونشر عليها الحرب ورمى بالآلة العظمى المتخذة بالنفط كرة محماة طاقة البرج المنيع فعاثت عياث الصواعق السماوية، ونزل أهلها قسرا على حكمه.

وفي ذلك يقول شيخنا أبو زكريا بن هذيل:

وظنوا بأن الرعد والصعق في السما ... فحاق بهم من دونها[3] الصعق والرعد

غرائب أشكال سما هرمس[4] بها ... مهندمة تأتي الجبال فتنهد[5]

ألا إنها الدنيا تريك عجائبًا[6] ... وما في القوى[7] منها فلابد أن يبدو

ومن الطريف أن المصادر الأسبانية المعاصرة في وصفها لأحداث هذه الحرب أشارت إلى هذا السلاح الجديد، ففي حوليات ثوريتا Anales de Zusita الاسبانية نجد أن العبارة التي تقول "Se extendia el rumor en Alicante que el Rey de Granada tenia una nueva arma martifera" أي "انتشرت الإشاعة في مدينة لفنت أن ملك غرناطة يمتلك سلاحًا جديدًا مبيدا"[8].

---

1 ابن خلدون: كتاب العبر ج٧ ص١٨٨

2 ابن الخطيب: اللمحة البدرية في الدولة النصرية ص٧٢

3 من دونها أي من تحتها يقصد صوت الانفجار على الأرض مثل صوت الرعد والصواعق السماوية

4 هرم Hermes إلى الفصاحة والتجارة والسرقة عند اليونان ويسميه الرومان مركور Mercure أي الزئبق وهو معدن سائل لا يعرف كيف يمسك ويرى ابن خلدون أن هرمس هو أول من ابتكر صناعة الحياكة والخياطة وأنه هو نفسه النبي ادريس أقدم الأنبياء وواضح أن كل هذه التشبيهات ترمز لغرابة هذا الاختراع الجديد.

5 إشارة إلى الهدم وليس الحرق كالنار الإغريقية

6 يتفق ابن الخطيب هنا مع ابن خلدون في قوله "بطبيعة غريبة" على أنه سلاح جديد

7 القوى هنا بمعنى طاقة

8 انظر (G.zurit: Amales de la Corona de Aragon Tome II,P.31 Nota I y p.99)

واضح من النصوص السابقة ومن تواريخ أحداثها أن مسلمي المغرب والأندلس توصلوا إلى استخدام الأسلحة النارية قبل ظهورها في أوروبا لأول مرة في موقعة كريسي Crecy سنة ١٣٤٦م في حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا، والتي انتصرت فيها انجلترا بسبب توصلها إلى هذا الاختراع، بعد أكثر من سبعين سنة من بدء ظهوره في المغرب خلال حصاره سجلماسة سنة ١٢٧٢م، كما ينص على ذلك ابن خلدون لأول مرة في التاريخ.(١)

المرحلة الثالثة والأخيرة من حياة ابن خلدون:

وهي التي استقر فيها بمصر حتى وفاته وتقدر بأربعة وعشرين عاما (٧٨٤-٨٠٨هـ/١٣٨٤-١٤٠٦م) ونلاحظ أن ابن خلدون رغم أنه زار بلادا عديدة في المغرب وأسبانيا، فإنه حينما أراد أن يضرب مثالاً للرقي الحضاري وذروة العمران، اختار مصر والقاهرة دون سائر بلاد العالم، وفي ذلك يقول: "من لم ير القاهرة لا يعرف عزَّ الإسلام، فهي حاضرة الدنيا وبستان العالم. وقد جرت العادة أن الذي يتخيله الإنسان فإنما يراه دون الصورة التي تخيلها؛ لاتساع الخيال عن كل محسوس،إلا القاهرة، فإنها أوسع من كل ما يتخيل فيها ..... إن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة؛ لأن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين!!!!"

ثم يضيف وانتقل شأن العلم إلى مصر والقاهرة فلم تزل أسواقه بها نافقة لهذا العهد....ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن أهل مصر غايات لا تدرك، مثل أنهم يعلمون الحُمُرُ الإنسية (أي المستأنسة) والحيوانات العَجْمَ من الماشي والطائر مفردات الكلام والأفعال يستغرب ندورها..وتعليم الحداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء، ورفع الثقال من الحجارة والحيوان، وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب"(٢)

ولقد ولي ابن خلدون منصب قاضي قضاه المالكية في القاهرة ست مرات في عهد السلطان الظاهر برقوق وولده الناصر فرج، كما تولى التدريس في الأزهر الشريف وفى المدرسة القمحية المجاورة لجامع عمرو بن العاص، كما عمل في الوقت نفسه على تقوية العلاقات بين مصر والمغرب والأندلس عن

---

[1] تجدد الملاحظة أن المسلمين استعملوا كلمة النفط بمعنى النار الإغريقية الحارقة، كما استعملوها أيضا بمعنى المدفع المدمر الهادم الذي يحدث فرقعة. ولا يزال يوجد في المغرب في مدينة العرائش مدافع أثرية يرجع تاريخها إلى بداية العصر الحديث في عهد السعديين قد نقش عليها ما يفيد ذلك "وأمر بصنع هذا النفط السعيد السلطان كذا.." راجع كتابنا (صور من حياة الحرب والجهاد في الأندلس ص٢٤١ منشأة المعارف بالإسكندرية)

[2] ابن خلدون: المقدمة ص ٤٠١، ٤٢٠، ٤٣٣ (طبعه مصطفى محمد المكتبة التجارية)

طريق وزير مملكة غرناطة وشاعر الحمراء عبد الله بن زمرك[1] الذي خلف الوزير ابن الخطيب، فكان يرسل إلى ابن خلدون القصائد الطوال في مدح السلطان الظاهر برقوق، ويقوم ابن خلدون بإعادة نسخها بالخط الشرقي لتسهيل قراءتها عليهم. وقد حظي ابن خلدون برضاء السلطان برقوق وعطفه ولاسيما حينما منع سلطان تونس أبو العباس الحفصي زوجته وأولاده ومتاعه من السفر إلى مصر؛ كي يرغم ابن خلدون بذلك على العودة إلى تونس لأنه غادرها بذريعة تأدية فريضة الحج لا إلى الاستقرار في القاهرة، وهذا يذكرنا بابن الخطيب حينما غادر غرناطة إلى المغرب دون إذن سلطانه. وهنا لجأ ابن خلدون إلى شفاعة السلطان برقوق الذي تدخل لدي سلطان تونس وشفع له في ذلك فأطلق سلطان تونس سراح الأسرة وركبت البحر إلى مصر، ولكن تشاء الأقدار أن تصاب السفينة بريح عاصف فتغرق بكل من فيها، فكان مصاب ابن خلدون فادحًا إذ ذهب الموجود والسكن والمولود كما قال.[2]

وفي منتصف رمضان سنة ٧٨٩هـ سنة ١٣٨٧م أدى ابن خلدون فريضة الحج[3]، وأعقب ذلك برحلة إلى القدس سنة ٨٠١هـ ١٣٩٩م حيث تبرك بزيارتها والصلاة في مسجدها، وهنا تظهر سماحة ابن خلدون بنظرته العالمية في رحاب الإنسانية جمعاء عند قوله:

وانصرفت إلى مدفن الخليل عليه السلام ومررت في طريقي إليه ببيت لحم وهو بناء عظيم على موضع ميلاد المسيح، شيّدت القياصرة عليه بناءً بسماطينْ –أي صفّين أو جانبين – من العَمَد الصخور منجّده مصطفة مرقومًا على رؤوسها صور ملوك القياصرة وتواريخ دولهم ميسَّرة لمن يبغي تحقيق نقلها بالتراجمة العارفين لأوضاعها .ولقد يشهد هذا المصنع بعظم مُلك القياصرة وضخامة دولتهم. ثم ارتحلت من مدفن الخليل إلى غزة ومنها إلى مصر"[4]

كذلك زار ابن خلدون بلاد الشام بعد ذلك، وتشير المراجع إلى أنه لما حاصر تيمورلنك المعزلي مدينة دمشق سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠م تصادف أن كان ابن خلدون بداخلها، فاستعمل الحيلة، تدلى من أسوارها بحبل حتى خرج منها وقصد تيمور لنك راجيًا إنقاذ دمشق وهنا تظهر أستاذية ابن خلدون

---

[1] من المعروف أن قصائد هذا الشاعر عبد الله بن زمرك قد زينت بها بجدران الحمراء بماء الذهب ولذا يقال إن ديوان شعرة :"أغلا ديوان في أجمل قصر"

[2] ابن خلدون : التعريف ص٢٤٩ وما بعدها وكذلك ص٢٧١ تحقيق محمد بن تاويت الطنجي

[3] ، ابن خلدون: التعريف ص ٢٦١، ص ٣٥٠

[4] ابن خلدون:التعريف ص٣٥٠،٢٦١

وعظمته كعالم مرموق في ذلك الوقت وقد جاوز السبعين ولعله كان يعلم أن تيمورلنك كان يعتمد على أقوال المنجمين والأطباء ويقربهم ويدنيهم، حتى أنه كان لا يتحرك إلا باختبار فلكي[1].

وقد سبق لابن خلدون أن تعرف في غرناطة وأشبيلية على المنجم والطبيب اليهودي إبراهيم ابن زرزر الذي خدم في بلاط محمد الخامس بغرناطة ثم في بلاط بدرو القاسي في أشبيلية. وقد مدحه ابن خلدون وقال بأنه كان ماهرًا في العلوم الفلكية وأنه تنبأ بقائد المغول تيمورلنك قبل ظهوره بنحو عشرين سنة.[2]

ولاشك أن ابن خلدون استغل هذه المعلومات عن تيمورلنك عند لقائه، فأخبره بأنه كان يسمع به ويتمنى لقاءه منذ أربعين عامًا منذ تألق نجمه مما أثار إعجاب تيمور به لدرجة أنه قرر أن يستبقيه في خدمته، فلم يرفض ابن خلدون وإنما استأذنه في أن يذهب إلى القاهرة ليعود بأهله، فأذن له ورحل ابن خلدون إلى مصر وهو لا يصدق بالنجاة.

ولقد درس ابن خلدون عدد من المؤرخين المصريين نخص بالذكر منهم تقي الدين أحمد المقريزي الذي صاهره وتأثر به في بعض كتاباته. وتوفى ابن خلدون سنة ٨١٨هـ/١٤٠٦م ودفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر في اتجاه الريدانية (العباسية).[3]

---

[1] ابن الخطيب: نفاضه الجراب ص١٩ حاشيةه تحقيق احمد مختار العبادي

[2] ابن خلدون: التعريف ص ٣٧١ حاشية ٢

[3] عبد الله عنان: ابن خلدون ص ١١٣

أبو عبد الله محمد الطنجي اللواتي[١] المعروف بابن بطوطة

(٧٠٤-٧٧٩هـ/١٣٠٤-١٣٧٨م)

من المعروف أن لكل عصر قيمه وعاداته طرائفه، ولكي ندرس حضارة أي عصر من العصور، فلا بد أن ندرس الفكر الذي وراء هذا العصر من خلال تراثه ومخلفاته ولغاته وتراجم رجاله...إلخ، أي من خلال الذي وراءه وليس فكرنا نحن بل فكرهم هم لأن كل عصر-كما قلنا-له أفكاره وقيمه وعاداته.

فالعصر الوسيط الذي نحن بصدده، لم تكن طبقات المجتمع فيه طبقات رأسية كما هو الحال اليوم بل كانت طبقات ومراتب وأصناف أفقية على طول امتداد العالم الإسلامي. فهناك طبقة الجنود و طبقة العلماء وطبقة التجار وطبق المتصوفة...إلخ. وكان أفراد كل طبقة يتعاطفون فيما بينهم بغض النظر عن اختلاف جنسياتهم مهما بعدت بهم المسافات وفرقت بينهم السياسات، بمعنى أن العالمية والوحدة كانت من سمات العصر الوسيط.[٢]

وقد سبقت الإشارة عند الكلام عن ابن خلدون أن العلم الإسلامي في خلال العصر الوسيط كان يعاني من أعداء صليبيين لاسيما في المغرب والأندلس مما جعل المؤرخين و العلماء يتجهون في دراستهم إلى معرفة الأسباب و العلل واستنباط الأحكام من مطافها المختلفة كما فعل ابن خلدون وابن الخطيب بينما اتجه البعض الآخر إلى الله سبحانه وتعالى عن طريق الصوفية والزهاد والأولياء، يستلهمون القوة في مواجهة هذه الشدائد.

وكان الرحالة الطنجي المعروف بابن بطوطة واحدًا ممن آمنوا بأصحاب الكرامات وأفضالهم وصدق دعواهم، ولهذا قام برحلاته من خلال هؤلاء الفقراء الصوفية الذين كانوا يمثلون طبقة اجتماعية أفقية هامة على امتداد العالم الإسلامي، إذ يفهم من أقواله وأفعاله أنه ينتمي إليهم وأنه بخرقه النصوص طاف معظم بلاد العالم المعروف في ذلك الوقت فكان طوال رحلاته نراه رقيق الشعور متديناً تقياً مكرماً

---

[1] لواته قبيلة من البربر البتر في المغرب انتشر بينها المذهب الاباحي الخارجي ولها انتشار كبير في مصر ويرى المقريزي في كتابه البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب أنهم كانوا من العرب بينما يرى البعض الآخر أنهم كانوا من الأقباط. راجع (رحلة ابن بطوطة جح ص٨٠ حاشية ١١ للدكتور عبد الهادي التازي).

[2] ليس غريباً في ذلك الوقت أن يحكم مصر مثلا كافور الحبشي أو جوهر الصقلي المغربي أو بيبرس التركي ما دام مسلماً بمعنى أن انتشار فكرة القوميات جاءت بعد ذلك.

لرجال الله، يذكر جميع من يشاهدهم من المشايخ والزاهدين والفقراء والمتعبدين، ويثني عليهم ويطلب بركتهم ويحكي كراماتهم.

هذا إلى جانب كثرة زيارته لقبور الأولياء ومزارات الصالحين والتبرك بها والمبيت في زواياها. وكل هذا يدل على أن نزعة ابن بطوطة الصوفية جعلته لا ينكر ما يراه أو يسمعه من أخبار الكرامات[1]، وقد اعترف هو نفسه بأنه نال من ذلك في سفره الكثير من الخير و الإكرام. وإلى جانب هذه النزعة الدينية الصوفية كان لابن بطوطة-كما يقول كراتشوفسكي - إحساس فطري ذاتي بظروف حضارة العالم الذي يصفه أكثر مما كان لدى ماركوبولو البندقي، وأن وصف الرحالة المسلم لخط سير رحلته كان أدعى إلى الثقة مما عليه الحال مع معاصره المسيحي[٢] كما سماه المستشرق الهولندي دوزي Dozy "هذا الرحالة الأمين". [٣]

قام ابن بطوطة برحلاته الواسعة التي شملت معظم أرجاء العالم المعروف في ذلك الوقت، وهي تنحصر في ثلاث رحلات حج خلالها ست مرات.

الرحلة الأولى (١٣٢٥-١٣٤٩م) وهي الرحلة الكبرى:

غادر فيها طنجة مسقط رأسه وهو في الثانية والعشرين من عمره وطاف بأنحاء المغرب الأقصى ثم اتجه شرقاً نحو الجزائر وتونس ومصر والشام والحجاز حيث أدى فريضة الحج ثم اتجه إلى العراق وإيران وبلاد الأناضول (آسيا الصغرى) ثم عاد إلى الحجاز حيث أدى فريضة الحج للمرة الثانية وبقي مجاوراً في مكة لمدة سنتين اتجه بعدها إلى الجنوب حيث زار اليمن وبلاد الخليج العربي ثم عاد إلى مكة وحج للمرة الثالثة. واتجه بن بطوطة بعد ذلك إلى الدولة البيزنطية واستقر في العاصمة مدينة القسطنطينية مدة مَكّنته من وصفها وصفاً دقيقاً. ومن القسطنطينية اتجه إلى أقصى المشرق حيث زار خوارزم وخراسان وتركستان وأفغانستان والسند والهند حيث استطاع أن يجتذب محبة سلطان الهند محمد شاه فعينه قاضياً في بلاده ثم أرسله مرافقًا لبعثة هندية إلى ملك الصين فمر في طريقه بجزيرة سرنديب (سيلان) وجزائر الهند الشرقية (أندونيسيا) ثم الصين. وقد وصف ابن بطوطة كل ما رآه وعاينه وصفاً دقيقاً جميلاً ممتعاً. وعاد ابن بطوطة

---

[1] مثال ذلك روايته لكرامة الشيخ جمال الدين الساوي بدمياط حينما ظهر لقاضي المدينة حليق اللحية ثم صرخ فانبت لنفسه لحية سوداء ثم لحية أخرى بيضاء ثم عاد حليق اللحية كما كان (الروائع ج١ ص٢٠١)

[2] كراتشوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ص٤٥٦، رحلة ابن بطوطة ص ١٠٢ تحقيق التازي.

[3] الروائع ج١ ص٢٠٢

بعد هذه الرحلة الطويلة إلى مكة حيث حج للمرة الرابعة ثم واصل سيره عائداً إلى بلاده عبر مصر و تونس والجزائر، فوصل فاس سنة ١٣٤٩م.

ولا بأس من أن نشير إلى الانطباعات الخلاقة التي أوردها ابن بطوطة من خلال وصفه لهذه البلاد والتي زارها في هذه الرحلة، ومثال ذلك وصفه لمصر الحضارة التي بهرته مثلما بهرت معاصرة ابن خلدون، فبدأ بوصف جمال الإسكندرية وقوة أسوارها وأبوابها ومنارتها وعمود السواري فيها، وفنادقها وميناءها وما فيها من مراكب وبضائع وتجار من مختلف الجنسيات، وأموال وأرباح طائلة.

وحينما زار القاهرة بهره النيل بعذوبته واتساعه، وقال إنه ليس في الأرض نهر يسمى بحرًا غيره قال تعالى "وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم"، فسماه يما وهو البحر، ثم قال وفي النيل من المراكب ستة وثلاثون ألفًا للسلطان والرعية تمر صاعدة إلى الصعيد ومنحدرة إلى الإسكندرية ودمياط[1]. وقد اتهمه البعض بالمبالغة، ولكن ثبت انه كان صادقًا في أقواله ومصيباً في أحكامه لأن مثل هذه الأرقام ذكرها الرحالة الايطالي فريسكوبالدى frescobaldi الذي زار مصر سنة١٣٨٤م بعد ابن بطوطة بنحو خمسين سنه مثل قوله "لو جمعت جميع المراكب التي شاهدتها في جنوه والبندقية وانكونا.. لما عادلت ثلث المراكب التي شاهدتها هنا[2]. ثم إن ابن بطوطة يقدر عدد السائقين على الجمال في مصر باثني عشر ألف سقاء والمكارين بثلاثين ألفا. فإذا قابلناه بتقدير فريسكوبالدى نراه يقدر عدد الجمال والحيوانات التي تنقل الماء في المدينة بمائة وثلاثين ألفا.

وحينما زار مدينة دهلي (حاليًا دلهى) عاصمة هندوستان (الهند الإسلامية) بوصفها بالحسن والحصانة كما وصف ملوك البريد الذين كانوا يشرفون على حالة الأمن في البلاد ويتعرفون على كل شخص غريب يصل إليها مثل جهاز المخابرات اليوم.

كذلك لاحظ أن الأهالي كانوا يخرجون من باطن الأرض أرزًا أسود اللون مخزونًا منذ مائة سنه!! على عهد السلطان المملوكي التركي غياث الدين بلبان لمقاومة حصار المغول أيام جنكيزخان. وقد أكل ابن بطوطة من هذا الأرز وقال إن طعمه طيب[3] وحينما زار ابن بطوطة بلاد الشام وبيت القدس

---

[1] رحله ابن بطوطة الروائعجـ١ صـ٢٣٢

[2] رحله ابن بطوطة Defremery et sanguinelti noyages d'ibn battutah
ملحق المقدمة لهذا الكتاب ورد فيها تلخيص لرحلة هذا الرحالة الايطالي كذلك(في الروائع جـ١ ص١:٢)

[3] ابن بطوطة: الرحلةجـ٣ صـ١٠٥ تحقيق عبدالهادى التازي

سنه١٣٤٨م تصادف في نفس هذا الوقت أن وباء الطاعون وهو داء وبائي معد وقاتل قد انتشر في العالم شرقًا وغربًا.

وفتك بالناس فتكًا ذريعًا[1]. ولم يكن الناس في ذلك الوقت يعرفون شيئًا عن الميكروب أو الفيروس، ولكن كانوا يأخذون بالأسباب والوسائل المتاحة في ذلك الوقت، فابن بطوطة أشار إلى ظاهرة صحية نادى بها نائب السلطان في الشام، واسمه أرغون شاه، إذ طلب من الناس أن يكفوا عن أكل الطعام في الأسواق، وأن يصوموا ثلاثة أيام متتالية، وكانت النتيجة – كما يقول ابن بطوطة – أن قل عدد الموتى إلى ألفين بدلاً من عشرين ألفًا في اليوم الواحد، ويضيف ابن بطوطة إن خطيب المسجد الأقصى عز الدين بن جماعة أقام وليمة لأشياخ القدس ودعا ابن بطوطة فيها. فلما سأله عن سببها أخبره بأنه نذر إن مر يوم لا يصلي فيه على ميت من الوباء صنع الدعوة ثم قال: ولما كان بالأمر لم أصلِّ فيه على ميت فصنعت الدعوة التي نذرت!.

وحينما زار ابن بطوطة بلاد آسيا الصغرى بعد ذلك وعبر البحر الأسود إلى الدست (الصحراء بلسان الترك) وهي خضراء نضرة لا شجر بها ولا جبال ويستخدمون عربات أو عجلات تجرها الخيول أو الجمال والنساء عندهم أعلى شأن من الرجال ثم وصل ابن بطوطة إلى بلاد بلغاريا التي تليها في أقصى الشمال بلاد الظلمة[2] وتعنى سيبيريا وشمال روسيا ويستخدمون عجلات صغار تجرها الكلاب لأن لها أظافر تثبت أقدامها في الجليد وقد أحجم ابن بطوطة عن السفر إليها لأن هذه البلاد لا يدخلها إلا الأقوياء والأغنياء من تجار الفراء ونحوه واتجه ابن بطوطة بعد ذلك إلى الدولة البيزنطية واستقر في العاصمة القسطنطينية مدة مكنته من وصفها وصفا دقيقًا مثل قوله إنها مدينه كبيرة منقسمة إلى قسمين بينهما نهر عظيم فيه المد والجزر على شكل وادي سلا من بلاد المغرب اسم هذا النهر ابْسُمي (بفتح الهمزة وإسكان الباء وضم السين) واحد القسمين من المدينة يسمى اسطنبول وهو بالعدوة الشرقية من النهر وفيه سكنى السلطان وأرباب دولته وسائر الناس وأسواقه وشوارعه مفروشة بالصفاح متسعة وأهل كل صنعة على حدة لا يشاركهم سواهم وعلى كل سوق أبواب تسد عليه بالليل وأكثر الصناع والباعة من النساء. والمهم في هذا النص قوله:

---

[1] يسميه أهل الأندلس بالمرض الوافد لأنه ورد إليهم من المشرق ويسميه الإنجليز بالموت الأسود **black Death** بينما ورد في المصادر الأوربية باسم **la peste** من اللاتينية **pestis** يصاب صاحبه بحمى وبثرة أو كبه أشبه بخراج أو دمل ثم يبصق المريض دمًا وينتهي الأمر بالصراخ والموت والعدم.(المقريزي:السلوك، الجزء الثاني القسم الثالث ص٧٥٩ وما بعدها).

[2] لعل أرض الظلمة التي أوردها ابن بطوطة هي الظلمات التي أوردها ابن الوردي (تتمة المختصر في أخبار البشرج٢ ص٤٩٧-٥٠٠) كبداية ابتدأ منها الطاعون.

"إن نصف المدينة الذي فيه قصر السلطان يسمى اسطنبول Istanbul وهذا يدل على أن هذا الاسم كان معروفًا قبل استيلاء الأتراك العثمانيين على البلد وكان الاعتقاد السائد أنهم هم الذين أطلقوا على القسطنطينية هذا الاسم فسموها إسلامبول أي مدينة الإسلام ثم حرف الاسم إلى استانبول أو اصطانبول!!"

والواقع إن هذا الاسم كان معروفا قبل الفتح العثماني وقد ذكره ياقوت الحموي في القرن الثالث عشر الميلادي، أي قبل ابن بطوطة وقال إن اسم المدينة القسطنطينية. وأغلب الظن أن اسم اسطنبول ورد على لسان التجار الأوربيين ولاسيما الطليان، فقالوا Istanbul أي مدينة الشرق. وقد تناول الباحثون أصل هذه الكلمة[1]

ولقد كانت بلاد الصين هي نهاية المطاف لابن بطوطة في رحلته الأولى وقد أشاد بأهلها وقال إنهم أعظم الأمم إحكامًا للصناعات وأشدهم اتقانًا فيها. وأما التصوير فلا يجاريهم أحد في إحكامه فإن لهم فيه اقتدارًا عظيمًا. ومن عجيب ما شاهدت لهم من ذلك أني ما دخلت قط مدينة من مدنهم ثم عدت إليها إلا ورأيت صورتي وصور أصحابي منقوشة في الحيطان والكواغد(الورق)موضوعة في الأسواق. ولقد دخلت مدينة السلطان (أي العاصمة خان بالق وهى بكين الحالية أو باكين) فمررت على سوق النقاشين ووصلت إلى قصر السلطان مع أصحابي ونحن في زى العراقيين فلما عدت من القصر عشيًا مررت بالسوق المذكورة فرأيت صورتي وصور أصحابي منقوشة في كاغد قد ألصقوه بالحائط. فجعل كل واحد منا ينظر إلى صورة صاحبه لا تخطئ شيئًا من شبهه. وذكر لي أن السلطان أمرهم بذلك وأنهم أتوا إلى القصر ونحن فيه فجعلوا ينظرون إلينا ويصورون صورنا ونحن لم نشعر بذلك وتلك مادة لهم في تصوير كل من يمر بهم[2] لمراقبة الغرباء.كذلك من المعلومات القيمة التي أوردها ابن بطوطة عن الصين أنه وجد أهلها لا يتبايعون بدينار ولا درهم وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد (ورق)كل قطعة منها قدر الكف مطبوع بطابع السلطان وتسمى الخمس والعشرون قطعة منها (بالشت) وهو بمعنى الدينار عندنا. إذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان حمل إلى دار كدار السكة عندنا فأخذ عوضها جُدُدا ورفع تلك ولا يعطى على ذلك أجرة ولا سواها وقد وكل بتلك الدار أمير من كبار الأمراء. وإذا مضى الإنسان إلى السوق بدرهم فضة أو دينار

---

[1] راجع رحلة ابن بطوطة تحقيق د. التازى ج٢ص٢٥١وكذلك حسين مؤنس:ابن بطوطة ورحلاته ص١٤٧(دائرة المعارف).انظر كذلك D.J.Georgacas:the name of constantinopolo 1947 في دائرة المعارف الإسلامية.

[2] يروى الدكتور التازي محقق الرحلة ج٤ص١٣٢ أن ابن بطوطة يعتبر أول مغربي أخذت له عدة صور من المدن الصينية منذ عام ٧٤٧هـ/١٣٤٦م أي كانت هذه الصور قد فقدت إلا انه عثر على صوره أو رسم من عمل ليون بنيط leon benett من القرن التاسع عشر يتخيل ابن بطوطة في مصر راجع هذا الرسم في المجلد الأول من الرحلة ص٩٢،٩٣.

ذهب لا يؤخذ منه ولا يلتفت إليه حتى يصرفه بالباشق ويشترى به ما أراد بعد رحلة الصين عـاد ابـن بطوطة إلى وطنه المغرب سنه١٣٤٩م حيث استقر فيه عامًا يتنقل بين ربوعه وقد تغلبت عليـه عاطفتـه الوطنية فجعل المغرب في قمة البلاد التي زارها من حيث الرخاء ورخص الأسعار فضمن كلامـه بأبيـات شعرية تعبر عن حبه لوطنه مثل قوله:

الغرب أحسن أرض ولى دليل عليه[١]

البدر يرقب منه والشمس تسعى إليه!

كذلك كان ابن بطوطة يردد دائما كلام الشاعر القرطبي ابن زيدون في قوله:

بلاد" بها نيطت عليَّ تمائمي وأول أرض مس جلدي ترابها[٢]

كذلك أفرد ابن بطوطة جزءًا كبيرًا من كلامه في مدح سلطان المغرب على أيامه أبي عنان فـارس المرينى فعدد أعماله العمرانية كبناء المارستانات(المستشفيات) في كل بلد وتعيين الأطبـاء فيهـا. وبنـاء المدارس العنانية في فاس التي امتازت عن مدارس المشرق بالاتساع وكثرة المياه.

وتحدث ابن بطوطة عن اهتمام هذا السلطان ببناء الأساطيل البحرية مثل قوله:

"ومما شاع من أعمال مولانا أيده الله في الجهاد إنشاؤه الأجفان بجميع السواحل واستكثاره مـن تمدد البحر وهذا في زمان الصلح والمهاونة إعدادًا لأيام القرَّة (تعريب للكلمة الاسـبانية Guerra بمعـنى الحرب بحجم الاتصال والمعاشرة) وأكد ذلك بتوجهه بنفسه إلى جيل جاناتـه janatene ليباشـر قطـع الخشب للإنشاء ويتولى بذاته أعمال الجهاد.[٣]

ويشير ابن بطوطة بمدى اهتمام السلطان بأمور جبل طارق الذي كان تابعا للمغـرب في ذلـك الوقت بقوله: وبلغ من اهتمامه بأمور جبل طارق أن أمر أيده الله ببناء شكل يشبه شكل الجبل المـذكور فمُثِّل أشكال أسواره وأبراجه وحُصُنه وأبوابه ودار صنعته ومساجده ومخازن تمدده وأهريه زرعه وصـورة الجبل وما اتصل به من التربة الحمراء فصُنع ذلك بالمنشور السعيد. فكان شكلا عجيبا أتقنه اتقانا يعـرف

---

1 رحلة ابن بطوطة جـ ٤ص١٩٥ نشر التازي

2 شوقي ضيف:ابن زيدون صـ١١٢ (نوابغ الفكر رقم ٥)حيث يرد تغير في الشطر الأول: بلاد بها حل الشباب تمائمي
وأول أرض من جلدي ترابها

3 جاناته بنواحي الرباط جنوب مدينة الخميسات وكانت جبالها غنية بأشجار العرعار وينسب إليها من العلماء رحله ابن بطوطهجـ٤ صـ٢٠٢ حاشيه١٢٢،نشر التازى)

قدره من شاهد الجبل وشاهد هذا المثال، وما ذلك إلا لتشوقه أيده الله إلى اســتطلاع أحوالــه وهمُمــه بتحصينه وإعداده والله سبحانه وتعالى يجعل نصر الإسلام بالجزيرة الغربية على يديه".(١)

الرحلة الثانية ١٣٥٠-١٣٥١:

قام بها ابن بطوطة إلى الأندلس والمقصود بالأندلس في ذلك الوقت مملكة غرناطــة آخــر دولــة إسلامية في اسبانيا وكانت تحت حكم بني نصر أو بني الأحمر في الركن الجنوبي الشرقي بشبه جزيرة ايبريا وفيها وصف لثروات غرناطة ولاسيما الخزف المذهب المالقى نسبة إلى مالقة العاصمة الثانية لغرناطة كذلك نضيف اجتماعه مع ابن الخطيب وابن جزى في بستان القاضي أبي القاسم محمد بن عاصم مدة يومين وليله يحدثهم فيها أحاديث غريبة ممتعه عن رحلته.

الرحلة الثالثة ١٣٥٢-١٣٥٤:

استغرقت سنتين زار خلالها المقاطعات الإفريقية المجهولة في بلاد الزنج(زنجبار)توفي ابــن بطوطــة سنه٧٧٩هـ/١٣٧٨م وقبره يزار بطنجه وقيل أن قبر أمه شغل منصب قاضيا في تامــسنا غــربي الربــاط واتصل به ابن الخطيب لشراء أرض بجواره...

وهكذا تنتهي رحله أكبر رحاله في التاريخ البشرى.

---

[1] الرحلة حـ٤ صـ٢١٥

لسان الدين بن خطيب (٧١٣-٧٧٦هـ/١٣١٣-١٣٧٤م)

سبقت الإشارة إلى أن المحن والخطوب التي مر بها المغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري أو الرابع عشر ميلادي، جعلت المؤرخ فيه يتجه اتجاها فلسفيا عميقا فيتعرف على علل الأحداث وأسباب قيام الدول وسقوطها ومظاهر العمران فيها وهذا ما فعله فيلسوف مؤرخي العرب عبد الرحمن ابن خلدون في مقدمة تاريخه.

وما يقال عن ابن خلدون يقال أيضا عن معاصره وصديقه لسان الدين بن خطيب وزير مملكة غرناطة في ذلك الوقت.فقد حاول هو الآخر تفسير الأحداث التاريخية بدراسة المظاهر الاقتصادية والاجتماعية في المغرب والأندلس، بل انه في بعض الأحيان كان يستعين بالآثار فينقل النقوش المكتوبة على شواهد القبور أو المنشآت الملكية. وقد سهل له منصبه كوزير مهمة الاطلاع على الوثائق الرسمية بديوان الإنشاء بالقصر السلطاني أي قصر الحمراء La Alhambra والاتصال بسفراء الدول المختلفة ومعرفة ما لديهم من معلومات وأخبار سياسية وعلمية. وغالبا ما كان السفراء في ذلك الوقت من العلماء.

ولسان الدين بن الخطيب ينتمي إلى بيت معروف في الأندلس عرف قديما بوزير ثم ببني الخطيب حينما انتقلوا من طليطلة واستقروا ببلدة لوشة Loja قربى غرناطة حيث ولد ابن الخطيب سنة ٧١٣هـ/١٣١٣م.

ومن المعروف أن والد ابن الخطيب وأخاه استشهدا في وقعة طريف في جنوب أسبانيا سنة٧٤١هـ/١٣٤٠م. حاول الأب إنقاذ ولده حين كبا به فرسه وقد تمشى العدو فكان آخر العهد بهما.[1]

فيروي ابن خلدون.."ثم داخل السلطان أبو الحجاج يوسف في تولية العمال على يده بالمشاركات فجمع له بها أموالاً..."(١)، واستمر وزيرًا لابنه من بعده ودرس ابن الخطيب في العاصمة غرناطة وشغف

---

[1] دارت هذه الموقعة بين سلطان المغرب أبو الحسن المريني وحليفه سلطان غرناطة أبو الحجاج يوسف الأول وبين ملك قشتالة الحادي عشر وصهره ملك البرتغال الفونسو الرابع وكان الهدف منها استيلاء المسلمين على مدينة طريف Tarifa وتسميها المصادر الأسبانية بوقعة نهر سلادو Del Rio Salado على اسم النهر المجاور لطريف، كما تسميها أيضا بوقعة الملوك الأربعة de los cuatro Reyes.

راجع: أعمال الإعلام ص٣٣٧ (القسم الخاص بالأندلس)، المقري:نفح الطيب (ص٣١٥-٣١٨).

كتابنا (دراسات تاريخ المغرب والاندلسص٤١٨-٤١٩).

انظر كذلك (A.Canellas,Aragon y la empresa del Eslrecho PP.28-32 & Creasy: Las Batallas decesivas en la historia del Mundo P.287)

بالعلوم الطبية والفلسفية وأقبل يدرسها على العالم المشهور يحيي بن هذيل كما ظهرت براعته في قرض الشعر وتجلى علمه الواسع بالأدب العربي في سن مبكرة ولم يلبث ابن الخطيب بفضل مهاراته الاقتصادية وذكائه أن دخل الوزارة ونال حظوة كبيرة عند ملوك بني نصر أو بني الأحمر نصار وزيرهم الأول في عهد السلطان الحجاج يوسف الأول والسلطان محمد الخامس الغني بالله (٢)

ولم يقتصر نشاط ابن الخطيب السياسي على مملكة غرناطة فحسب بل امتد مؤثرًا في سياسة دول المغرب مثل دولة بني مرين في فاس، وقرية بني عبد الواد في تلمسان، ودولة الحفصيين في تونس. كذلك أثرت سياسته في الممالك الأسبانية المسيحية مثل قشتالة وازاجون والبرتغال ومحفوظ لدينا رسائل عديدة باللغات العربية والقشتالية تبودلت بين هذا السياسي الداهية وبين ملوك تلك الدول. وإلى جانب هذا النشاط السياسي كان لابن الخطيب عقلية موسوعية استوعبت جميع أنواع المعارف والفنون المعروفة في عصره. وفي هذا يقول هو نفسه: الطب والشعر والكتابة سماتنا في بني النجابة.

لقد ترك ابن الخطيب إنتاجًا علميًا خصبًا ومتنوعًا في التاريخ والأدبي والطب والتصوف وأصول الفقه والسياسة. وبعض هذه المؤلفات كتبها في وطنه غرناطة والبعض الآخر في المغرب الأقصى كما أنه ذكر أسماء مؤلفاته في الترجمة التي كتبها لنفسه في آخر أحاطته، وبعض هذه المؤلفات مطبوع ومنشور والبعض الآخر لا يزال مخطوطًا لم ينشر بعد، والبعض الثالث في حكم المفقود. ويبدو أن المحنة التي أودت بحياته قد امتدت أيضًا إلى بعض مؤلفاته بالحرق والإتلاف والاختفاء ولا يتسع المقام هنا للكلام عن هذا الإنتاج العلمي الضخم لابن الخطيب الذي جاوز السبعين مؤلفًا.فقد أفرد له العلماء من قديم دراسات مستفيضة في مختلف جوانبه(٣).

هذا وقد عرف عن ابن الخطيب أنه كان يخصص البل للقراءة والتأليف العلمي يساعده في ذلك أرق أصابه، بينما كان يخصص النهار لشؤون الحكم والسياسة. ومن غريب أن هذا الجهد الكبير الذي كان يبذله ابن الخطيب لم يحو من نشاطه وحيويته، ولذا لقب "بذي العمرين" (٤) كذلك لقب ابن الخطيب

---

[1] المقري:نفح الطيب ج٧،ص٢٦

[2] المقري: نفس المصدر ج٢،ص٢٩.

[3] راجع على سبيل المثال (الفقيه التطواني:ابن الخطيب من خلال كتبه جزءان، تطوان سنة ١٩٥٩م) عبد الله عنان: لسان الدين بن الخطيب حياته وفكره وتراثه الفكري، القاهرة سنة ١٩٦٨م، احمد مختار العبادي: مؤلفات لسان الدين بن الخطيب في المغرب، هسبريس Hesperis سنة١٩٥٩، من التراث العربي الأسباني، عالم الفكر المجلد الثامن من العدد الأول سنة١٩٧٧م، ابن الخطيب وكتاباته التاريخية، عالم الفكر المجلد ١٦ سنة ١٩٨٥م

[4] المقري: نفح الطيب جـ٧، ص٩-٨

بلسان الدين وهو من الألقاب المشرقية لأن التلقب بما يضاف إلى الدين كان قليل الانتشار في المغرب والأندلس. فلعل بعض أصدقائه من كتاب المشرق خاطبه في رسائله فاشتهر به وذاع بين الناس على أن موضع الأهمية هنا هو أن كلا من الجانب العلمي والجانب السياسية أفاد صاحبه:

فالسياسة، أتاحت لابن الخطيب فرصة الاتصال بسفراء الدول المختلفة ومعرفة أخبار بلادهم والاطلاع على الوثائق والمراسلات الرسمية المحفوظة في أرشيف الدولة بقصر الحمراء واستخدام كل هذه المادة التاريخية في مؤلفاته، مثال ذلك الفصل الذي كتبه في كتابه أعمال الإعلام عن تاريخ الممالك المسيحية الاسبانية وهي قشتالة وازاجون والبرتغال، ينص فيه صراحة على أنه استعان في كتابة هذا الجزء بسفير مملكة قشتالة يوسف بن وقار الإسرائيلي في أثناء زيارته لمملكة غرناطة في مهمة رسمية وفي ذلك يقول: وقد كنت طلبت شيئًا من ذلك من مظنته وهو الحكيم الشهير طبيب دار قشتالة وأستاذ علمائها يوسف بن وقار الإسرائيلي الطليطلي، لما وصل إلينا في غرض الرياسة عن سلطانه فقيد لي ذلك تقييدًا أنقل منه بلفظه أو بمعناه ما أمكن.

قال الحكيم ابن وقار: سألت -أعزك الله- أن أثبت لك ما تحقق عندي من التواريخ التي وقع فيها نسب ملك قشتالة وتفرع ملوكهم، فلأثبت لك ذلك مما استخرجته من الكتاب الذي أمر بعمله الملك الأعظم دون الفنش، قصدت أن نكون ذلك عندك بأصل.[1]

وهو يقصد هنا ملك قشتالة الفونسو العاشر الملك بالحكيم أو العالم El sabio (١٢٥٢-١٢٨٤م) والكتاب المشار إليه هو التاريخ العام cronica General الذي أشرف هذا الملك على إخراجه باللغة القشتالية إذ كانت الحوليات قبل ذلك تكتب باللغة اللاتينية.

كذلك نقل ابن الخطيب الكثير من النقوش أو الكتابات التي على شواهد قبور الملوك والأمراء ومنشآتهم واستخدامها في كتاباته التاريخية كمادة علمية لها أهميتها.

وكذلك فعل المستشرق الأسباني لاونتي الكنترا في كتابه Inscriptions Arabes D'Espagne عن النقوش العربية في غرناطة: Lafuente Alcantara Inscriptions Arabes de Granada.

---

[1] ابن الخطيب: كتاب أعمال الإعلام -القسم الثاني، ص٣٢٢ تشرليفي بروفنسال.

أما الجانب العلمي:

فقد أعطى ابن الخطيب شهرة ومكانة دعمت مركزه السياسي كوزير وذلك عن طريق الرسائل والقصائد والحكم والنصائح التي كان يرسلها إلى ملوك عصره من المسلمين والمسيحيين، فكان لهم تأثير كبير عليهم، وكثيرًا ما استجابوا لها فنجحت بذلك معظم أهدافه السياسية. وحسبنا أن نشير إلى تلك النصائح التي أرسلها ابن الخطيب إلى ملك قشتالة بدرو الأول الملقب بالقاسي El Cruel [1] والتي أوردها باللغة الأسبانية المؤرخ الأسباني المعاصر لويث دي أيالا في مدونته عن تاريخ ملوك قشتالة والرسالة عبارة عن مواعظ أخلاقية وتوجيهات سياسية يحذره فيها من مكائد الذين من حوله من أنصار أخيه المنافس له على العرش هنري دي تراستمارا Henri de Trastamara ويشيد بالصداقة التي تربط ملك قشتالة بسلطان غرناطة محمد الخامس الغني بالله.[2]

ويضيف المؤلف الأسباني استبان جاريباي في مدونته مختصرًا تاريخ ممالك أسبانيا، أن القيم الأخلاقية التي اتسمت بها مواعظ هذا المسلم ابن الخطيب تفوق في قيمتها ما كتبه سينكا وغيره من فلاسفة الرواقيين الأقدمين Etoicos.[3]

ومن الطريف أن ابن الخطيب نفسه يؤيد ما جاء في الحوليات الأسبانية، إذ يذكر في كتابه الإحاطة أن سلطان غرناطة محمد الخامس أذن له بتوجيه المواعظ إلى صديقه بدرو Pedro ملك قشتالة، وأنه نفذ الأمر وكتب له عدة رسائل يعظه فيها بنصائحه، وأنه تلقى عليها ردًا من الملك القشتالي يشكره فيه ويعده بالعمل بها. ويضيف ابن الخطيب أن من بين ما نصح به ملك قشتالة هو أن يضع أمواله وذخيرته وأولاده في حصن قرمونه Carmona المنيع (شرق اشبيلية) خوفًا من أطماع أخيه هنري دي تراستمارا الذي كان ينازعه العرش. ولقد استجاب الملك بدرو لنصيحة ابن الخطيب وعمل بما أشار عليه به. وحينما تغلب هنري على أخيه بدرو وانتزع العرش منه وقتله، كان أول شيء اهتم به هو الاستيلاء على قلعة قرمونة وما فيها من ذخائر وأموال، فانصرف بذلك عن محاربة غرناطة التي كانت من أنصار أخيه، وهذا ما كان يهدف إليه ابن الخطيب من وراء نصيحته السالفة الذكر [4]

---

1 سمي بالقاسي لأنه كان يقتل زوجاته وسمي كذلك بالعادل Justiciero للسبب نفسه!!

2 انظر (Lopez de Ayala:Cronicas de los reyes de Castilla Vol.I P.493)

3 انظر(Estevan Garibay: Compendio de las Cronicas y Universal Historia de las Reynos d'Espania P.1109)

4 راجع(ابن الخطيب: الإحاطة في إخبار غرناطة جـ٢ ص٥٦-٥٥، طبعة القاهرة)

رحلاته العلمية والسياسية:

لا شك أن الظروف السياسية والعلمية التي تقلب فيها ابن الخطيب أتاحت له فرصة في الطـواف بأنحاء مملكة غرناطة وبلاد المغرب الأقصى، ولقد سجل ابن الخطيب كل ما رأته عيناه وسمعته أذناه في جميع هذه الرحلات، فأعطانا بذلك مادة خصبة وجديدة يرجع إليها الفضل في كل ما نعرفه عن تاريخ وحضارة الغرب الإسلامي في تلك الفترة.

فحينما تولى ابن الخطيب الوزارة، رافق سلطانه أبا الحجاج يوسـف الأول في رحلتـه الرسميـة التفتيشية بمقاطعات مملكة غرناطة الشرقية عام ٧٤٨هـ/١٣٤٧م وقد دون ابن الخطيب أخبارها في مقامته الأدبية المعروفة بإسم: "خطرة الطيف ورحلة الشتاء والصيف".(١)

وتبدأ بوصف خروج الركب السلطاني تتقدمه الألوية الحمراء شعار بني الأحمر، فيـصل مدينـة وادي آش أو وادي إيش (بإمالة لغة أهل الأندلس) شمال شرق غرناطة، فيستقبله الأهالي استقبالاً رائعـا بملابسهم البيضاء وهو الزي التقليدي لأهل الأندلس منذ أيام الأمويين، كما يشير إلى خروج النـساء في جماعات كبيرة واختلاطهن بالرجال للمشاركة في استقبال السلطان مثل قوله: "واختلط النساء بالرجـال للمشاركة في استقبال السلطان فلم تفرق بين السلاح والغيون الملاح ولا بين ولا بين حمر البنـود وحمـر الخدود، "كذلك يشير إلى استقبال رجال الجيش للسلطان وكانوا يحملون على أعناقهم قسي الفـرنج"، وفي هذه العبارة دليل على تأثر مملكة غرناطة بنظم البلاد الاسبانية المجاورة مثل قشتالة وأراجون فضلاً عن أنها كانت تستورد سيوفًا من فرنسا ولاسيما من مدينة بوردو (برديل) عرفت باسم البرديليـات هـذا إلى جانب الأسلحة التي كانت تصنع في غرناطة ولاسيما في مدينة المرية Almeria قاعدة الأسطول البحري الغرناطي على ساحل البحر المتوسط وتشير الرحلة إلى مرور الركب السلطاني بثغر المرية حيث اسـتقبله رجال البحرية بملابسهم الجميلة وأبواقهم وطبولهم واستعراض قطع الأسطول في المينـاء كمـا رحـب بالسلطان التجار الأجانب بالمدينة بأن نشروا فوق مظلة كبيرة من الحرير لتحجب عنه أشعة الـشمس ثم تستمر الرحلة إلى أقصى الحدود الشرقية عند مدينة بيرة Vera الحصينة في منطقة جبالية وعـرة، فتفقـد السلطان حصونها الدفاعية وشاهدت آثار الأولين أيام ملوك الطوائف أمثال خيران العامري والمعتصم بـن صمادح... وتنتهي الرحلة بعودة السلطان وركبه إلى العاصمة غرناطة مقر الحكم والسلطان.

---

[1] راجع تفاصيل هذه الرحلة في كتابنا "مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس ص ٢٥ وما بعدها"

"رحلات ابن الخطيب في بلاد المغرب الأقصى فهي عديدة نذكر منها سفارته إلى العاصمة فاس في عهد السلطان أبي عنان فارس المرينى حيث أنشده وهو قائم بالقصيدة التي مطلعها:

خليفة الله ساعد القدر علاك ما لاح في الدجى قمر[1]

فاهتز السلطان لهذه الأبيات وأذن له بالجلوس وقال له قبل أن يجلس "ما ترجع إليهم إلا بجميع طلباتهم".[2] ثم دعاه بعد ذلك إلى حفل رياضي ليشاهد الحرب بين الثور والأسد، على ما جرت به عادة الملوك. وقد وصف ابن الخطيب هذه المصارعة في إحاطته، فذكر أن هذا الصراع بين الوحشين قد انتهى بانتصار الثور وجرح الأسد، عندئذ خرجت طائفة من الرجال المسلمين أخذوا يناوشون الأسد الجريح إلى أن قتلوه بعد أن افترس بعضهم.[3] مشهد آخر من هذا الصراع بين الثور والأسد يرويه المقري نقلاً عن نثير الجمان لأبي الوليد إسماعيل بن الأحمر في قوله "أن السلطان أبا عنان أطل من برج يشاهد الحرب بين الثور والأسد على ما جرت به عادة الملوك فقال الأديب الكاتب الغرناطي عبد الله بن حيرىٰ (الذي قام بترتيب وصياغة رحلة ابن بطوطة) في وصف الحال:

لله يوم بدار الملك مرَّ به من العجائب ما لم يجر في خَلَد

لاح الخليفة في برج العلا قمرًا يشاهد الحرب بين الثور والأسد

والواقع أن ما أورده ابن الخطيب عن الصراع مع الوحوش لم يكن قاصرًا على المغرب فقط بل كان منتشرًا أيضا في الأندلس ومرجعنا في ذلك هو ابن الخطيب أيضًا في موضع آخر من كتاب الإحاطة وكانت الأول حول مصارعة الثيران وانتشارها بين علية القوم من فرسان غرناطة. وهذا أقدم نص وجدناه عن هذه المصارعة المشهورة الآن في أسبانيا وأمريكا اللاتينية. وتجدر الإشارة إلى أن هذا لم يرد ذكره في الموسوعة الكبرى التي كتبها عن الثيران خوسيه ماريا قوسيو Joze Cossio Maria إذ إن مؤلف هذه الموسوعة يرى أن مصارعة الثيران بدأت في أسبانيا عند انتهاء الحكم الإسلامي فيها أي في القرن الخامس عشر الميلادي[4]، في حين أن ابن الخطيب الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي يذكر صراحة في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة بأنها كانت موجودة على أيامه وكانت منتشرة بين علية القوم وكانت الطريقة كما يصفها هي أن يطلق الثور أو البقر الوحشي كما كان يسميه، ثم نطلق عليه كلاب

---

[1] المقري: أزهار الرياضي في أخبار القاضي عياض جـ ١،ص٢٠٦-٢٠٧

[2] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة

[3] ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة جـ٢ ص ٦-٧ (طبعة القاهرة سنة١٣١٩هـ)

المقري: إزهار الرياض جـ٣ ص١٩٤-١٩٥.

[4] انظر (Joze Maria Cossio: los toros tratado tecnico historico,3 tomos, Madrid,1945-1947)

اللان[1]، المتوحشة (Perros Alanos) فتأخذ في نمش جسمه أذنيه وتتعلق بهما في صورة القـرط مـن آذانها[2] وهذا العمل التمهيدي كان الغرض منه هو الحد من قوة الثور وتهذيب حركة رأسه القاتلة. وهذا هو مـا يقوم مقامه اليوم عمل رماة السهام Banderilleras وطاعن الرمح Picador وذلـك تمهيـدا للقـاء المصارع.

وكان المصارع الغرناطي كما يصفه ابن الخطيب فارسًا مغوارًا يصارع الثور وهو ممـتط فرسـه الدرب ثم يقتله في النهاية مرمحه. وهذا النوع من المصارعة لا يزال موجودًا إلى اليوم ويـسمى الفـارس المصارع باسم رخو نيا دور Rejoneador نسبة إلى الرمح القصير الذي يستعمله في قتله واسمه رخـون Rejon.

ويعلق على هذه المصارعة صديق لابن الخطيب – وهو عبد الله بن زمرك شاعر الحمراء – بأبيات شعرية جميلة تصف شجاعة الثور بقرونه الحادة التي تشبه الرماح ؟ الصلبة , ومهاجمة الكلاب المتوحشة له وتعلقها بأذانه مثل الأقراط كي تشل حركة رأسه ورقبته مصدر قوته , وغضب الثور وصياحه وخـواره وضربه للأرض بقدمه كي يشقها ويتمكن من مهاجمة الثور الأسطوري الذي يحمل الأرض من تحتها على قرنه !!! مثال ذلك قوله:[3]

وطاردت مقدام الصّوار[4] بجارح[5] … يصاب منه الصّماخ أو الإبط

متين الشوى[6] في رأسه سمهريُّ[7] … مقصرةَ عنهنّ ما ينبت الخطُّ [8]

وقد كان ذا تاجٍ فلـــما تعلّقا … بسامعتيه زانة بينهما قُـرطَ[9]

---

[1] اللان في المصادر العربية قبائل تعيش في مناطق القوقاز قرب بحر قزوين مثل الغز والخزر والترك وكلاب اللان المنسوبة إليها كلاب قوية شرسـة كبيرة الرأس والأذنان متدليتان والذيل طويل والشعر قصير ناعم وقد أطلق عليها الانجليز اسم Bulldogs أي كلاب الثيران .
راجع (Cesar Dubler: Abu Hamid el granadino P152,156, Madrid 1953)

[3] المقري: نفح الطيب جـ ٩ ص ١٦٥

[4] الصوار بضم الصاد أو كسرها قطيع البقر أو الثيران والجمع صيران ومنها الصور أي القرن أو البوق الذي ينفخ فيه "ونفخ في الصور".

[5] المقصود بالجارح هنا هي كلاب اللان (أو البولدج) التي أشار إليها ابن الخطيب في كلامه عنها

[6] الشوى: الأطراف أي اليدان والرجلان.

[7] سمهرية : أي الرمح الصلب ويشبه به القرن هنا.

[8] الخط: موضع في خليج البحرين كان سوقا للرماح الخطية المستوردة من الهند

[9] القرط: ما يعلق في شحمة الأذن من درة أو ذهب والجمع أقراط

وقولة أيضا في نفس المعنى: (١)

وطاردت الصوار بكل ضار	كما اتبعت عفريتًا شهابا
ضَـــربت بـــه الأذان منـــها	فلم تسطع حراكًا واضطرابا
ومعصوب الجبين بتاج رَوْق(٢)	يروع خواره الأسد الغضابا
تعرف أن تحت الأرض ثورًا(٣)	فرام بأن يشق له الترابا

ومثل قوله: (٤)

سود وبيض في الطراد تتابعت	كالليل طارده بياض نهار
أثبت فيه الرمح ثم تـــركته	خضب الجوانح بالدم الموار

أما الرحلة التالية التي قام بها ابن الخطيب في ربوع المغرب الأقصى في عهد بني مـــرين، فكانـــت عندما عزل سلطان غرناطة محمد الخامس الغني بالله بواسطة أخيه إسماعيل سنة ٧٦٠هـ/١٣٥٩م واضـــطر إلى الفرار إلى المغرب ولحق به أفراد أسرته ووزيره ابن الخطيب في عهد سلطان المغرب أبي سالم إبـــراهيم المريني. واستمرت مدة النفي ما يقرب من ثلاث سنوات تعرف خلالها على ابن خلدون كما ذكرنا مـــن قبل. وفي سنة ٧٦٣هـ/١٣٦٢م. استرد سلطان غرناطة ملكه وعاد ابن الخطيب إلى مقر حكمه كـــوزير لمملكة غرناطة. على أن المهم هنا هو أن ابن الخطيب طوال مدة النفي هذه لم يقبع في العاصمة فاس كمـــا فعل سلطانه. وبقية الحاشية بل عكف على زيارة ربوع المغرب الأقصى لمشاهدة آثارها ولقـــاء رؤســـائها وأعيانها وعلمائها وصلحائها. ودون أخبار هذه الرحلة في كتابه المعروف باسم نفاضة الجراب في علالـــة الاغتراب. والكتاب عبارة عن خليط من التاريخ والآثار والشعر والنثر على جانب كـــبير مـــن الأهميـــة العلمية في تاريخ وحضارة المغرب بقلم رجل معاصر وشاهد عيان.

ويقع وصف الرحلة في الثمانين صفحة الأولى من نسخة الكتاب التي لدينا(٥). وتبدأ بصعود ابـــن الخطيب جبل هنتاتة وهو جبل ناء بمنطقة جبال أطلس وينسب إلى قبيلة هنتاتة التي كانت تـــسكنه وهـــي فرع من قبائل مصمودة العتاربة في غرب إقليم أطلس وفي هذا الجبل يصف ابن الخطيب المكان الذي توقف

---

[1] المقري: نفح الطيب جـــ١٠ ص١٥٧

[2] الروق: القرن

[3] هناك أسطورة قديمة تقول بأن الكرة الأرضية محمولة على قرن ثور وأن ما يحدث فيها من زلزال نتيجة لتحرك الثور حاملها.

[4] المقرى: نفح الطيب جـــ١٠ ص ١٦، أزهار الرياضة جـــ٢ ص١٠٦

[5] ابن الخطيب: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب تحقيق أحمد مختار العبادي (الجزء الثاني منشور) (دار الكتب للطباعة ص٤٦ وما بعدها، القاهرة)

فيه السلطان الشهيد أبو الحسن علي المريني بعد أن ثار عليه ولده أبو عنان فارس كذلك يصف معيشة شيوخ قبيلة هنتاتة وحسن استقبالهم برئاسة شيخهم عبد العزيز محمد الهنتاتي ثم يصف أنواع المآكل والمشارب التي قدموها له وهو رصف طريف يذكرنا بالولائم المغربية الفاخرة التي ما زالت تقدم إلى اليوم، فمن ذلك قوله:

"فرحب وأسهل وارتاح واغتبط وألطف وقدم وصعدنا الجبل إلى حلة سكناه... ولم يكد يقر القرار، ولا تترع الخفاف، حتى غمر من الطعام البحر، وطما الموج، ووقع البهت، وأمّل الطّحو"[1]، ما بين الشيزى[2] أفعمها الثرد، وهبل بها السمن، وتراكبت عليها نسمان الحملان الأعجاز، وأخونة غاصة من الآنية بالمذهب والمحكم مهدية كل مختلفة الشكل لذيذ الطعم مهان فيه عزيز القبائل، محترم عنده سيدة "الأحامرة الثلاثة[3]"، إلى السمك الرضراض والدجاج فاضل أصناف الطيار ثم تتلوها صحون نحاسية تشتمل على طعام خاص من الطير والكباب واللقالق، يقع منها بعد الفراغ إلمام ذلك الرئيس في نفر من خاصته بما يدل على اختصاص ذلك بنفسه.

ويتلو ذلك من الأصناف الحلواء بين مستبطن للباب البر، ومعالج بالقلو، وأطباق مدخر الفاكهة، وأوعية العود المحكم الغلق، المشتملة على مجاج الشهد. وقد قام السماط

من خدام وأساودة أخذهم الآداب وهذبتهم الدربة، فحفت منهم الحركة، وسكنت الأصوات وانشمرت الأذيال. وقد أعتم من الآنية النحاسية للوضوء والوقود كل ثمين القيمة، فاضل أجناسه في الطيب والأحكام والفخامة. ولم يكد أن يفرغ من الأكل إلا وقد جنا الليل وتلاحق من الطعام السيل، مربيًا على التقدم بالروية وكان السفر والمحالة في كنف لألاء الشموع الضاحكة فوق المنصات النحاسية والأنوار اللاطونية[4] فاستعيد الكثير من تاريخ القطر وسيره.

ثم يواصل ابن الخطيب رحلته إلى مدينة أغمان في جنوب مدينة مراكش على سفوح جبال أطلس وهنا يتكلم عن آثارها وشخصياها فيقول "ونجدها عتيق كبير الساحة متجدد الألقاب ومئذنته لا نظير لها في معمور الأرض، أسسها أولوهم مربعة الشكل وما زالوا يبخسون الذرع ويجحدون العرض حتى مجسما

---

[1] أي الانبساط والامتلاء

[2] الشيز والشيزى: خشب اسود صلب جدا أو هو الأبنوس

[3] يقصد بها اللحم والمسك والخمر

[4] اللاطونية نسبة إلى كلمة لاطون Laton الأسبانية وتعني النحاس الأصفر

كاد يجتمع في زاوية المخروط وأدير عليه فارز من الخشب يطيف ببناء لاط، وقد أطل سامي جامور[1] فوقه، فقَبُحتْ حتى مَلُحَتْ واستحقت الشهرة والغرابة. وأهل هذه البلدة ينسب إليهم نَوكٌ[2] وغفلة، علتها أن صدقت الأخبار سلامة وسذاجة فتَعْمُرُ بمُلحهم الأسمار ومنها أن ملك المغرب لما عجب من هذه المئذنة، استأذنوه في نقلها إلى بلده على سبيل الهدية يجعلونها تحفة قدومه.

كذلك زار ابن الخطيب في هذه المدينة أغمات قبر الملك الشاعر المعتمر بن عباد ملك اشبيلية وأحد ملوك الطوائف الذي نفاه المرابطون إلى هذه المدينة العامرة التي كانت في ذلك الوقت عاصمة هذا الحوز الجنوبي قبل تأسيس مدينة مراكش في القرن الخامس الهجري(١١م) وقد أنشده ابن الخطيب قصيدة يقول في مطلعها:

قد زرت قبرك عن طوع بأغمات رأيت ذلك من أوْلى المهمات
لم لا أزورك يا أندى الملوك يداً ويا سراج الليالي المّدلَهِمَّات
كَرُمتَ حياً وميتًا واشتهرت علا فأنت سلطان أحياء وأموات[3]

كذلك يروي ابن الخطيب أن خطيب مسجد أغمات أطلعه على مذكرات الملك المظفر عبد الله ابن زيرى أحد ملوك الطوائف بالأندلس وآخر ملوك بني زيرى الصنهاجيين في غرناطة وقد نفاه المرابطون أيضًا إلى أغمات بالمغرب وقد اطلع ابن الخطيب على الكتاب وأثنى على أسلوبه وشعره[4]

ومن الطريف أننا وجدنا تفاوتا نفسيا كبيرًا بين شخصيتي هذين الملكين حينما نجد المعتمد بن عباد في مملكته باشبيلية شخصية مرحة سعيدة وفي منفاه شخصية مكتئبة حزينة، إذا بنا نجد العكس في شخصية عبد الله بن زيرى فهو في خلال ملكه بغرناطة شخصية سلبية زاهدة حتى في النساء!! بينما نجده في منفاه شخصية نشطة بأغوات حيث كتب المذكرات وأنجب البنين والبنات.

ولعل أصله المغربي له دخل في ذلك وقد سمى عبد الله زيرى مدينة مراكش في كتابه باسم مرّوكَش!! وهي تسمية قريبة الشبه من التسمية الأسبانية Maruccos. ثم عاد ابن الخطيب بعد ذلك إلى

---

1 جامور وجمعها جوامير وجامورات ومعناه عمود في أعلى البناء

2 نوك أي الحمق

3 راجع(ابن الخطيب نفاضة الجراب ص٥٧) وقد ترجم المستشرق الهولندي رينهارت دوزي هذه القصيدة ضمن النصوص التي قدمها عن أسرة بني عباد. (R.Dozy: Loci de Abbadides Tome II P.222)

4 نشر المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال هذا الكتاب في مجموعة ذخائر العرب رقم١٨ تحت عنوان:
"كتاب التبيان عن الحادثة الكائنة، مذكرات الأمير عبد الله آخر ملوك بني زيرى بغرناطة"

مدينة سلاsale المجاورة لمدينة الرباط وذلك عن طريق ساحل المحيط الأطلسي مارا في طريقه بمدن مختلفة مثل آسفي safi ودكالة وآزمور وحاحهhea وأنقا وهي المعروفة اليوم بالدار البيضاءCasablanca.

ومن الطريف أن من بين الحصون التي مر بها هناك حصن القاهرة!! وهي مدينة اختطها السلطان أبو عنان فارس المريني سنة٧٥٤هـ/١٣٥٢م على سفح جبل الكسيوى بأرض السوس في أقصى المغرب لتكون قاعدة لجيوشه المكلفة بإخماد ثورة أخيه الأمير أبي الفضل في هذه المنطقة[1] وقد حرص ابن الخطيب على وصف هذه المدن وما فيها من مساجد ومدارس ومكتبات وجبانات كما أشار إلى من اتصل بهم من علمائها وشيوخها. وأخيرًا ينتهي به المطاف إلى مدينة سلا sale حيث استقر في ضاحيتها المعروفة باسم شاله chella حيث الجبانة الملكية لبني مرين[2] ففي شاله سلا رابط ابن الخطيب بجوار أضرحة بني مرين سائلاً لهم من المولى عز وجل الرحمة والغفران. وقد عاد عليه هذا العمل بالخير الجزيل إذ إن السلطان أبا سالم المريني أمر بأن يصرف لابن الخطيب من محي مدينة سلا مرتب شهري له ولولده مبلغ خمسمائة دينار[3]من الفضة العشرية وأن يعفى من كل مغرب أو ضريبة وأن يرفع الاعتراض فيما يجلب من الأدم والأقوات على اختلافها من حيوان وسواه وفيما يستفيده خدامه من عنب وقطن وفاكهة وخضر..[4]

ويبدو أن ابن الخطيب في هذه الفترة بدأ بعد العدة للاستقرار نهائيا بالمغرب، إذ يتضح من وصاياه ونصائحه لأولاده أنه كان يؤمن.. وذلك قبل سقوط غرناطة بما يزيد على قرن من الزمان– بأن بقاء المسلمين في الأندلس محدود وأن عليهم تحويل ثرواتهم إلى ما خف حمله وغلا ثمنه ليسهل عليهم نقله عندما تأزف الساعة الحاسمة وذلك في قوله لهم: "ومن رزق منكم مالاً بهذا الوطن القلق المهاد، الذي لا يصلح لغير الجهاد، فلا يستهلكه أجمع في العقار، فيصبح عرضة للمذلة والاحتقار، وساعيًا لنفسه إن تغلب العدو في الافتضاح والافتقار ومعوقًا على الانتقال أمام النوب الثقال"[5]

ويبدو أن ابن الخطيب نفسه على أساس هذه القاعدة الاقتصادية الحديثة أخذ يعمل على تحويل أمواله إلى بعض البلاد الإسلامية مثل مصر والمغرب، ففي نص وقفيته لكتاب "الإحاطة في تاريخ غرناطة على أهل العلم بمصر، انتبهنا انه كان لابن الخطيب وكيل بمصر وهو الرحالة الغرناطي أبو عمرو بن عبد

---

1 راجع ابن الخطي، نفاضة الجرابص٧٩، السلاوى الناصري: كتاب الاستقصا جـ٣ ص ١٩٠

2 انظر (Henri Basset El Lévi Provencal: Chella)
Une mécropole mérenide p.157

3 الدينار العشري يساوي عشرة دراهم (Dozy: supplement auy Declionnaire)

4 المقرى: نفح الطيب ص١١٧- ١١٨

5 المقري: نفح الطيب جـ١٠ص ١٥٠، أزهار الرياض جـ١ ص٢٥٤

الله الحاج الأندلسي، فوض النيابة عنه في جميع أموره المالية كلها، وشئونه أجمعها والنظر في أحواله على اختلافه وتباين أجناسها تفويضًا تاما على العموم والإطلاق والشمول والاستغراق لم يستثن شيئا مما تجوز النيابة فيه إلا أسنده إليه[1]...

من هذا النص نستنج أنه كان لابن الخطيب أموال بمصر، وإن كنا لا ندري إن كانت هذه الأموال ناتجة عن شئون علمية أو تجارية أو شيء آخر. على أن المكان الطبيعي الذي اتجهت إليه أنظار ابن الخطيب للالتجاء إليه عند الحاجة هو في الواقع بلاد المغرب الأقصى التي زارها عدة مرات كان فيها موضع حفاوة السلاطين والأهلين ورعايتهم في كل مكان حل فيه. وبين أيدينا خطابان في هذا المصدر في كتابه نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، الأول موجه إلى قاضي تامسنا[2]الرحالة الطنجي المعروف ابن بطوطة يخبره فيه بشراء أرض بجواره، والثاني إلى الشريف أبي عبد الله بن نفيس بخصوص شراء منه سنة ٧٦١هـ/١٣٦١م[3]، وعلى الرغم من أن ابن الخطيب استمر بعد ذلك يعمل وزيرًا للسلطان محمد الخامس بعد عودته من المنفى سنة ١٣٦٢م، إلا أنه ظل على مبدئه الذي رسمه لنفسه تجاه تلك البلاد من حيث إنها هي الملجأ الأخير الذي به أمنه وأراضيه وأمواله.

ولهذا كانت سياسته الخارجية قوامها الارتباط بعجلة فاس ومحاولة إرضاء سلاطين بني مرين في كل ما يطلبونه من مملكة غرناطة. وفي ذلك يقول ابن خلدون "وكانت عيناه ممتدة إلى المغرب وسكناه، فكان لذلك يقدم السوابق والوسائل عند ملوكه"[4].

وقد أورد المؤرخون أمثلة عديدة لسياسة ابن الخطيب الموالية للمغرب، لدرجة أنه ربط سياسة غرناطة بعجلة فاس وجعلها تقوم على إرضاء سلاطين بني مرين في كل ما يطلبونه من غرناطة مما أثار معارضة وخوف الكثيرين في هذه المملكة الصغيرة غرناطة"[1]

---

[1] المقري: نفح الطيب جـ٩ ص٣١١

[2] تامسنا مدينة وولاية في غرب فاس بالمغرب الأقصى يخترقها نهر أم الربيع وكذلك نهر أبو الرقرا (بوزجراج) الذي يصيب في المحيط الأطلسي بين مدينتي سلا والرباط (EON Africano p.11). نفاضة الجراب ص١٣٧ حاشية ٣، تامسنا tamasna كلمة بربرية من لهجة زناتة ومعناها البسيط الخالي وقد أطلقت على الأراضي الممتدة على ساحل المحيط من الرباط إلى مقشالة والدار البيضاء وتنتهي عند أزمور عند مصب وادي أم الربيع وقد سمي أحد أبواب مدينة الرباط المطل على الجهة الغربية باسم باب تامسنا وقد هدم أخيرا وكان جسمه ما زال باقيا وكانت هذه المنطقة مركزا لدولة برغواطة المارقة منذ سنة ١٢٥هـ إلى أن قضى عليها المرابطون أواخر القرن الخامس الهجري ولما تلاشت برغواطة وحل محلها بعض قبائل الأعراب القادمة من رناح والهلاليين مثل عرب سويد من وذلك على عهد الدولة المرينية ومنذ ذلك الوقت تغير اسم هذه المنطقة من تامسنا إلى الشاوية حتى اليوم .

[3] ابن الخطيب: نفاضة الجراب ص١٣٧-١٤١ ومؤرخ في آخر دي الحجة سنة٧٦١هـ/١٣٦١م.

[4] المقري: أزهار الرياض جـ١ ص٢٣٤

والواقع أن سياسة التقرب من المغرب كثيرًا ما لجأت إليها الأندلس عند استصراخها لإخوانها المغاربة للجهاد ضد المسيحيين، إلا أنها في نفس الوقت كانت تتوجس خيفة من أطماع ملوك بني مرين في بلادها وتخشى أن يفعلوا معها مثل ما فعل المرابطون والموحدون من قبل[٢]. كذلك كانت غرناطة حريصة على سلامة مصالحها المرتبطة مع جيرانها المسيحيين أمثال قشتالة وأراجون. ولهذا لم تلتزم في سياستها الخارجية جانبًا واحدًا من هذه القوى المحيطة بها، بل كانت تتغير وتتبدل في حرص وحذر حسب الظروف الخارجية المحيطة بها فتارة تقترب من قشتالة ضد المغرب، وتارة أخرى تقترب من المغرب ضد قشتالة وأراجون، وتارة ثالثة تتقرب من ملوك أراجون ضد ملوك قشتالة أو العكس وهكذا. فهذه السياسة الماهرة الماكرة التي سلكتها مملكة غرناطة مكنتها من الاحتفاظ باستقلالها مدة تزيد على قرنين من الزمان لأنها عرفت كيف تستفيد من الحزازات القائمة بين هذه الدول لصالحها. ولقد أشاد المؤرخون بالدبلوماسية الغرناطية ووصفوها بصفة تدل على المرونة والمهارة وهي "سياسة اللعب بالثلاث ورقات".

من هذا نرى أن وضع هذه المملكة الصغيرة وسط هذه القوى الثلاث (قشتالة وأراجون والمغرب) قد جعل سياستها مرتبطة بتلك الظروف السياسية التي حولها. ولعل هذا هو السبب في أن عددًا من ملوك غرناطة ووزرائها قد راحوا ضحية تماديهم في التزام جانب سياسي واحد دون تقدير العواقب المترتبة على تجاهلهم الجوانب الأخرى. مثال ذلك الوزير محمد بن علي المعروف بابن الحاج المهندس الذي كان مداخلاً لملوك قشتالة عالما بلغتهم وسيرهم وأخبارهم ومهتمًا بشأنهم ولهذا نهج سياسة مواليه لهم وانحرف في ذلك انحرافًا لم يقبله أهل غرناطة فثاروا ضده واتهموه بممالأة ملك قشتالة وكادوا يقتلونه لولا أن سلطانه آبا الجيوش نصر أمر عزله في الحال[٣]. ويبدو أن ابن الخطيب وقع في نفس الخطأ حينما دفعته سياسته المغربية إلى رسم سياسة موحدة للمغرب والأندلس دون أن يعمل حسابا لأنصار القوى السياسية الأخرى. ثم جاءت محنة ابن الخطيب حينما كثرت السعايات ضده وتلبد الجو بينه وبين سلطانه محمد الخامس ابن الأحمر، ففر إلى المغرب سنة٧٧٣هـ/١٣٧١م في كنف سلطانه إلى فارس عبد العزيز المريني، لما قدم من الوسائل ومهد من السوابق، فقبله السلطان وأحله محل الاصطفاء والقرب[٤]. ويبدو أن ابن

---

[1] راجع مقالنا: النزعات الاقتصادية في حياة لسان الدين بن الخطيب (مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية المجلد الثاني عشر سنة ١٩٥٨م).

[2] السلاوي: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى جـ٢ ص٢٤

[3] ابن الخطيب: اللمحة البدرية في الدولة النصرية ص٥٨

[4] المقري: أزهار الرياض جـ١ ص٢٢٥

الخطيب كان حريصا على أن يحمل أمواله معه عملاً نصيحته لأولاده، وفي هذا يقول له القاضي المالقي أبو الحسن النباهي الجذامي: "فهمزتم ولمزتم وجمعتم من المال ما جمعتم ثم هربتم [1]بأثقالكم.

على أن هروب ابن الخطيب لم يوفر له الراحة التي ينشدها إذ استمر أعداؤه يحيكون الدسائس ضده وسنادات ملك غرناطة تطالب بتسليمه، وهنا نرى ابن الخطيب سيسر في سياسته المغربية إلى أقصى حدودها خطورة فيحرص سلطان فاس على الاستيلاء على غرناطة.وفي ذلك يقول ابن خلدون: "ثم تأكدت العداوة بينه وبين ابن الأحمر فرغّب السلطان ابن عبد العزيز في ملك الأندلس وتواعدوا لذلك[2]...

ولكن الظروف سرعان ما تغير الأحوال إذ يموت السلطان عبد العزيز ٧٧٤هـ/١٣٧٢م وتضطرب الأحوال في المغرب بعد إقامة ابنه الطفل أبي زيان محمد من بعده. وهنا يجد سلطان غرناطة الفرصة سانحة للتدخل في شؤون فاس وتكون النتيجة هي القبض على ابن الخطيب وقتله وحرقه ومصادرة أمواله وضياعه سنة ٧٧٦هـ/١٣٧٤م[3] ويموت ابن الخطيب وانقطع أهم مصدر لتاريخ وحضارة المغرب والأندلس.

---

[1] المقري: نفح الطيب جـ٧ ص٥٦

[2] ابن خلدون: العبر جـ٧ ص٣٣٨، ٣٤١، انظر كذلك المقري: أزهار الرياض جـ١ ص٢٢٥

[3] المقري نفح الطيب جـ٧ ص٢٥-٣٨

Reading Ibn Khaldūn in the Age of Post-Orientalism

Anna Akasoy

Anna Akasoy,

Research Assistant at the Warburg Institute (London)

- Studied Oriental studies, history and philosophy in Frankfurt, additional studies and research in Lebanon, Turkey, USA, Spain and Israel
- MA thesis (2002) on Arabic poetry in Brazil, PhD thesis (2005) on philosophy and mysticism in thirteenth century Muslim Spain
- Publications: co-edited The Arabic Version of the Nicomachean Ethics (Leiden, 2005), co-edited and translated into German an Arabic treatise on medicine for birds of prey (Berlin, 2005), publication of the PhD thesis Leiden 2006.
- Research interests: history of medicine, science and philosophy in medieval Islam, Muslim Spain and Africa, Islamic attitudes to other cultures

Abstract

The publication of Edward Said's Orientalism in 1978 has had a great impact on debates in and around Oriental studies. While certain fields have been particularly open to these discussions, others have remained largely insusceptible, among them the study of medieval Islam. In my paper I will present a study which has presented a criticism similar to the one voiced by Said: Aziz al-Azmeh's Ibn Khaldun in Modern Scholarship: a Study in Orientalism (London, 1981). I will discuss the main arguments made in this book, compare al-Azmeh's approach with Said's criticism and address the question why the debates around Orientalism enjoy so little popularity among scholars of medieval Islam.

Reading Ibn Khaldūn in the Age of Post-Orientalism

Introduction

The year 1978 was a turning point in the history of Oriental Studies: Edward Said published his Orientalism which presented a critique of Western attitudes to the 'Orient' that, though not unprecedented, sparked off a controversy about the phenomenon of Orientalism which still has a great impact on contemporary scholarship and political debate. Said's book has turned into a modern classic of post-colonial theory, often invoked, but not always read cover to cover. 'Orientalism' has become almost synonymous with any 'construction' of 'the Other' as exotic or simply different, a construction that takes place within a political context which implies both an unequal distribution of power and an intention on the side of the stronger party to control the weaker party. This critical analysis of the discourse of Orientalism as a product and device of domination owes clearly much to Foucault, as Said repeatedly declares in his book. The specific attractiveness of Said's approach and of the way in which Said's claims can be used in contemporary debates seems to lay in the geographical and historical scope he chose (i.e. Western attitudes to the Islamic world in the colonial and imperialist ages), but also in the fact that he voiced a critique of an essentialising cultural and historical (as well as trans-historical) construction (as opposed to 'merely' social or economic and/or contemporary). 'Orientalism,' then, became a catchword for criticising any form of Western construction of any dominated 'Other' as an essentially cultural or culturally 'Other,' and as such Said's critique has been transferred into other fields. Donald Lopez, for example, made use of it in his Prisoners of Shangri-La (Chicago, 1998), a critical study of Western presentations of Tibetan Buddhism. Another area in which the idea of Orientalism was highly successful is feminist theory, due, inter alia, to the common affiliation of both with Foucault's ideas. Thus, there are publications such as Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation (London, 1996), Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem (London, 2004), both by Reina Lewis, and Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism (Cambridge, 1998) by Meyda Yegenoglu.

But Orientalism was also a concept that could be employed for relations across the time: a culture or a people distant in terms of time might appear or be presented just as alien as a culture or people distant in terms of space, which is a point made by John Ganim in his *Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture and Cultural Identity* (New York, 2005), who reminds the reader of the beginning of L.P. Hartley's modern classic *The Go-Between*: 'The past is a foreign country, they do things differently there'.

Several authors varied the scope of Orientalism Said had chosen in his book: some of them chose a specific regional tradition such as *German Orientalisms* (2004) by Todd Kontje, *Irish Orientalism: a Literary and Intellectual History* (2004) by Joseph Lennon and *Nordic Orientalism* (2005) by Elisabeth Oxfeldt, who seeks to explore the appropriation of Oriental imagery within Danish and Norwegian nineteenth-century nation-building. Others linked Said's Orientalism to other critical approaches to colonialism with a particular focus on political life in the post-modern age such as Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (1994). Alongside Frantz Fanon, Homi Bhabha and Gayatri Chakravorty Spivak, Edward Said has become a classic of the critique of the pervasive intellectual force of colonialism, even though the theoretical level Said had chosen for this particular book, i.e. *Orientalism*, is not the same as that of Bhabha's *The Location of Culture*, for example.

Not surprisingly, considering the frequent reference to the metaphor of images, *Orientalism* has also inspired studies in the history of literature and art: *Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the Orient* (1996) by Mohammed Sharafuddin, *Visions of the East: Orientalism in Film* (1997) by Matthew Bernstein and Gaylan Studlar and a great number of books on painting, architecture and design.

Needless to say, the reactions to Said's book were not always positive. Some of the above mentioned studies embrace his ideas cautiously or point out what Said has missed or deliberately excluded. Others are outright refutations of Orientalism: Robert Irwin published his *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents* (2006) and *For Lust of Knowing: the Orientalists and their Enemies* (2006), and we can expect Ibn Warraq to launch an even more pronounced attack in his *Defending the West: a Critique of Edward Said's 'Orientalism'*, announced for publication in 2007.

Said was often criticised for having presented a one-sided analysis based on a biased selection of authors.[1] Others pointed out that much of what Said described as a typical Western attitude to Islam or the Middle East existed also with regard to other subjected peoples as well as vice versa as prejudices of marginalised peoples against dominating powers.

[1] For overviews of the criticism cf. Fred Halliday, ''Orientalism' and Its Critics,' British Journal of Middle Eastern Studies 20 (1993), 145-163 and, from a slightly different perspective, Georges Dreyfus, 'Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet,' Journal of the International Association of Tibetan Studies 1 (2005), 1-21.

The stream of publications for or against Said, expanding, transferring or focussing the 'concept' of Orientalism, seems endless. Yet, there are certain areas in which Orientalism failed to gain a strong foothold, and these are, inter alia, the more traditional[2] fields of Oriental Studies such as medieval history, history of science, and history of philosophy, among others. Perhaps we should expect Said to be anathema to the heirs of the scholars targeted in *Orientalism*, but this might not necessarily be the case. Scholarship is hardly immune to the ever changing caprices of intellectual fashion. Paradigms are constantly shifting, as Thomas Kuhn has pointed out in his *The Structure of Scientific Revolutions*, and what might be of paramount significance to one generation might be ridiculed by those who follow in their footsteps or even sit on their shoulders. There is no reason why the scholars attacked by Said should be exempt from these twists and turns of academic discourse. The situation is more complex and has as much to do with the structure of the Orientalism critique and debate as with the field that did not react to it. Apart from possibly considering itself the target of the criticism, there are several other reasons why the study of medieval Islam has not been very susceptible to the Orientalism debate. But let us first consider a case in which a criticism not unlike Said's has applied to a subject in the area of the medieval Middle East.

The study of Ibn Khaldūn in the light of Orientalism: Aziz al-Azmeh

In 1981 Aziz al-Azmeh published *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: a Study in Orientalism*, a revised version of his doctoral thesis which he had submitted to the University of Oxford at the end of 1977. Considering the proximity of the submission to the publication of *Orientalism* it is impossible (and perhaps also of little significance) to establish how far al-Azmeh's study was directly influenced by Said; suffice it to say that both authors sometimes argue along similar lines and target similar authors and discourses, in particular the early philologists. Al-Azmeh often spells out in a very focussed and detailed manner what Said targeted in a simpler, more general and often highly polemical mode. Also somewhat unlike Said who is often reproached for not having offered any alternative to Orientalism, al-Azmeh presented his own interpretation of Ibn Khaldūn, in an outline in his *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship* and more detailed in his *Ibn Khaldūn: an Essay in Reinterpretation* (London, 1982). Even though al-Azmeh's own reading of the *Muqaddimah* received far more attention and possibly rightly so, I would like to focus in what follows on his critique of previous scholarship.

Al-Azmeh's reconstruction of the 'Ibn Khaldūn phenomenon,' as he calls it, is divided into three parts: in the first part he describes the constitution of the phenomenon by the early philologists, in the second part he deals with

---

[2] 'Traditional' meaning here the lack of susceptibility for theoretical and methodological debates, compared with the study of Arabic literature, for example, or of contemporary societies.

interpretations of Ibn Khaldūn as a culture-specific phenomenon, and the third part is dedicated to readings of Ibn Khaldūn as a universal phenomenon.

Al-Azmeh bases his reconstruction and criticism of the Ibn Khaldūn phenomenon on two observations: Ibn Khaldūn was and is known as an author who wrote on a variety of subjects (politics, sociology, history) where he is known to display the 'scientific' attitude which established his fame as the 'father' of this or that modern discipline. This, al-Azmeh states, is based on the assumption that Ibn Khaldūn believed in reason and wrote on subjects that form today the backbone of sociology (43). While the second problem can be easily dismissed as an anachronistic approach of little value for the study of the medieval author as well as for the modern discipline, the first observation is more complex, but equally essential to al-Azmeh's argument. After pointing out the diversity of contexts in which Ibn Khaldūn seems a familiar face, he argues that it was the very diversity of contexts that constitutes the 'common denominator which underlies this familiarity' (43). With these diverse faces, Ibn Khaldūn appears, as al-Azmeh points out, 'as a particularly propitious point from which the multifarious domains and manifestations of Orientalism can be contemplated: his work ... is a node that witnesses the intersection of the Orientalist conceptions of sociologists, historians, philosophers and others, in addition to the more narrow-minded, artisanal, professional Orientalists, the philologists. It is a vantage point which focuses and displays the assumptions that inform Orientalism and confirm its cultural comprehensiveness and its embeddedness in intellectual domains that have otherwise very little in common.' (vi)

Al-Azmeh's first target is the philologists who published the first editions and translations of Ibn Khaldūn at the beginning of the nineteenth century. This chapter in the history of Orientalism is connected with Antoine Isaac Sylvestre de Sacy—many of the translators during Napoleon's campaign were his students. Dictionaries served here as instruments of exploration and domination, access to the language granted access to the reality behind it. What al-Azmeh criticises in particular is the chrestomatic approach during this period. Several fragments from Ibn Khaldūn's work were printed in one unit, held together only by the language and the fact that they were written by the same author. It was not the semantics of the texts which was of interest, but an abstract lexicalism (47). The first creation of the Ibn Khaldūn phenomenon was clearly marked by its time: 'In the age of Turgot and Ranke, Ibn Khaldūn obviously became a historical critic and a theoretician of progress. This was also the age of Guizot, and Ibn Khaldūn equally obviously became a researcher into the "physiology of history" which consists of the search for causes and laws.' (49) For al-Azmeh, a similar chrestomatic approach marks also the translations of the *Muqaddima* into Western languages which render words according to their general meaning in

Arabic and not to the semantic field established in the *Muqaddima*. Al-Azmeh's criticism is rigorous here—interestingly, he quotes passages from the translations without their contexts and does not offer alternative English versions himself. (54)

From the early days of the Ibn Khaldūn phenomenon onwards, positivist approaches were at the bottom of many misrepresentations. Scholars assumed that there was one standard expression in a Western language which translates a certain Arabic term used by Ibn Khaldūn and they assumed that there was also one entity in reality which corresponded to the Arabic concept or term.

The legacy of philology is, according to al-Azmeh, also responsible for further problems which he describes as two components: 'The first component concerns the notion that the manifest content of a text is a transcript both of the intentionality of the author and of his culture, and operates by means of the notion of "influence". The second concerns the notion of Islam specific to the paradigm within which the attempts in question operate, that of orientalism.' (67) These two components are key to al-Azmeh's further criticism which is divided into two parts with two groups each.

In the first part al-Azmeh targets writers who base their interpretations on the preconception of an opposition between reason and revelation (or belief) in Islam and who see Ibn Khaldūn either on the one side of this divide or the other. The *Muqaddima* is accordingly described as an attempt to reconcile the two opposing poles. Connected with these assumptions is the search for earlier texts which might have influenced Ibn Khaldūn.

Al-Azmeh criticises these notions for various reasons. The idea of Ibn Khaldūn's religiosity those authors displayed was too simplistic and ignored its multiple layers. The expectation that Ibn Khaldūn deals with a specific layer in a specific way is a Western or Orientalist idea and has led to wrong conclusions regarding the other layers. (73) This is the case when, for example, H.A.R. Gibb on the basis of distorted expectations concerning the necessity to reconcile the theory of the caliphate with reality presumes that Ibn Khaldūn must have shared this concern. (75) 'Belief' appears here as something 'catechistic'. (78) Whereas Gibb emphasised the element of belief in Ibn Khaldūn, Muhsin Mahdi stressed the significance of reason. (82) Like Gibb, Mahdi assumed a fundamental conflict between belief and reason in Islamic culture which must have marked the *Muqaddima*, and he presumed a necessity for Ibn Khaldūn to make a case for reason. Al-Azmeh criticises Mahdi for his assumption of an influence of Ibn Rushd on Ibn Khaldūn (which includes alongside the divide between belief and reason the esoteric/exoteric dyad and the dichotomy between the few and the many) and of the presence of a philosophical agenda in the *Muqaddima*.

Because of his own ideas about the opposition between reason and belief in Islamic culture, Mahdi expects Ibn Khaldūn to deal with practical philosophy and the relationship between philosophy and the law and considers the omission of such discussions central: 'the conclusion must be that Ibn Khaldūn did not want to commit himself publicly to the type of revelation between community and philosophy formulated by Fārābī, a formulation that made philosophy sovereign.' (93) Al-Azmeh regards this conclusion unfounded in the *Muqaddima*.

The second group within the first part includes authors who claim that Ibn Khaldūn was influenced by political and personal circumstances (rather than certain texts). Al-Azmeh pays attention in particular to the issue of the ideal versus the reality of the Islamic community. He admits that events in the life of Ibn Khaldūn might have been an occasion for him to deal with certain problems. This does not imply, however, that they also determine the contents of his discussion. Among the authors he targets in this section, al-Azmeh singles out Peter von Sivers whose ideas about the ideal of the caliphate and the crisis arising from the reality of its decline led him to believe that Ibn Khaldūn felt that the failure of the ideal had to be accounted for. (129) According to van Sivers, the Arabs thought of themselves as the last empire in human history and Ibn Khaldūn solved the eschatological problems involved in the end of this empire by substituting the Arab state for the Islamic community, (130) perhaps inspired by the model of the *translatio imperii* and the transition of the Roman to the Holy Roman Empire. Al-Azmeh, however, demonstrates with numerous examples that Islamic historiography is not a salvific history based on a succession of prophets, but rather a chronology of politically organised people, which structures the beginning and the end, 'but leaves the main bulk of its discourse untouched.' (135) He concludes that 'the Zeitgeist is not determinant of the historiographic paradigm within which Ibn Khaldūn was working.' (140) The structure of his historiography follows existing models and an explanation referring to the author's specific political background is not required.

Whereas the writers al-Azmeh deals with in the first part approached Ibn Khaldūn as a culture-specific phenomenon, those of the second part regarded him a universal phenomenon. The first group among them are those who attempt to fit his writings within the framework of modern sociologies, the second are those who use them as a historical source.

Al-Azmeh summarises the approach of the first group as follows: 'Ibn Khaldūn is made to figure as a precursor of modern notions. If he does not develop modern notions in the strict sense, these are nevertheless present in him as prefigurations by virtue of the immanence within the process of historical development of the end-product of this process. Indeed, so strong is Ibn

Khaldūn's appurtenance to the progress of humanity that his cultural specificity is seen as completely immaterial.' (160) Al-Azmeh presents several cases in which Ibn Khaldūn is claimed to have been the first to discover this or that principle in the formation of societies or economies. Not unlike his critical approach to the alleged sources of the *Muqaddima*, al-Azmeh succeeds in pointing out the rather vague connections. Furthermore, in this case, the insights provided by such comparisons might indeed be of far less value than in the question of Ibn Khaldūn's sources. A recurrent theme in al-Azmeh's book, the critique of positivism, appears also here—authors are attacked for believing that there are 'real' and possibly timeless principles in the way societies work, which were discovered by Ibn Khaldūn in a 'scientific' way, not unlike their modern discovery. What is common to most of these interpretations is that they do not take Ibn Khaldūn as their starting point but their sociological premises. (180) Al-Azmeh is adamant in his rejection of this tendency: 'There are no sociological categories as such in the work of Ibn Khaldūn, and ... the *Muqaddima* cannot be regarded as a treatise on sociology.' (181)

When it comes to the second group, those who use Ibn Khaldūn as a historical source, al-Azmeh targets once again the philological and positivist approach in the tradition of Ranke. He criticises that here as well Ibn Khaldūn is nor regarded independently, but rather as a means for corroborating or correcting information derived from other historical sources. (202) He concludes: 'The results of this reduction of the historian's craft to the merely source-critical and substantially uncritical search for the event, in order to make it the unit of historical discourse, structures the writing of Maghrib history in its entirety.' (203) Remarks such as this have led to acrid reactions—Michael Brett, for example commented: 'It is a pity ... that *Ibn Khaldūn in modern scholarship* concludes ... with an attempt to put the historians of North Africa in their place by showing them what they should be doing.' (cf. n. 3)

With some of his criticism al-Azmeh made obviously valid claims. Generally speaking, we should not approach texts with unfounded preconceptions and project our own expectations and concepts into the past. Passages should, of course, never be taken out of their context, and for authors like Ibn Khaldūn in particular, a careful semantic study of the whole work should precede the interpretation of a specific part. Yet, the failure to do this is all too common among readers and writers throughout cultures and centuries and hardly limited to Oriental studies or what al-Azmeh criticises as positivist scholarship. The point could be equally made for Ibn □ufayl when he presents Ibn Sīnā's allusions to the Oriental philosophy in his own, very specific way. Furthermore, this context in which passages have to be considered, is a very specific one for al-Azmeh who emphasises the importance of studying the complete text, but has a peculiar aversion to considering the historical or

biographical background of the writer part of the context which has to be taken into account.

The foundation of other reproaches of al-Azmeh is less obvious, in particular the strict rejection of the study of influences (either a cultural background or specific texts) as a methodological principle. Al-Azmeh might have been right in pointing out that the evidence for alleged influences is often rather scanty, but this should hardly lead us to the conclusion that the study of sources in general does not produce valuable conclusions.

A further consequence of al-Azmeh's focus on certain patterns of the Ibn Khaldūn discourse (and not the discourse as a phenomenon and/or its protagonists) is that it remains obscure why his book is a study in Orientalism. Much of the criticism he voices had been discussed much earlier in other fields, in particular his attacks against positivism hardly counted as a novelty among historians in 1981. In contemporary history departments, Ranke is presented to the students not as a cherished model, but as a methodological scarecrow. The second reason why the Orientalist element in al-Azmeh's critique remains opaque is that he rarely refers to the authors he targets by their names, much less does he introduce them with their personal and educational backgrounds—usually he does not even explain on which occasion and context they have written about Ibn Khaldūn, perhaps because of his rejection of what he identifies as psycho-history. Only the footnotes and the bibliography reveal that al-Azmeh is dealing not only with Western Orientalists, but also with Middle Eastern scholars who wrote in Arabic or Turkish about Ibn Khaldūn. What is the significance of these different backgrounds for the character of the Orientalism al-Azmeh studies? The author does not even raise this question.

Ibn Khaldūn in Modern Scholarship is thus not so much a 'study in Orientalism' as the subtitle of al-Azmeh's book suggests, but rather a critique of several specific misinterpretations of Ibn Khaldūn—unlike Said who chose a wider focus and included views which are (albeit produced in contexts of exploitation) not necessarily wrong. Al-Azmeh identifies some of the preconceptions that are at the bottom of these misreadings as typical Orientalist, but these associations remain rather vague. It is not clear if and in what sense these distorting views are connected with the mechanisms described by Said. The latter has been criticised for presenting Orientalism as the root of all evil, nevertheless, he presented it as a tangible phenomenon. The 'Ibn Khaldūn phenomenon' remains thus a rather pale and sketchy skeleton, al-Azmeh's priority seems to be a rectification of those wrong views, not a detailed study of how they came to be and in which context(s) they might serve which purpose. At the end of the chapter on the sociologisation of Ibn Khaldūn, al-Azmeh merely remarks: 'Why Ibn Khaldūn had to be brought into these confines is a

matter for ideological history and is not the task of this book, although one could hazard the conjecture that these reasons are not very profound' (188).

The reactions following the publication of *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship* were rather limited in comparison with *Ibn Khaldūn: an Essay in Reinterpretation*. Several reviewers appreciated the introductory outline of al-Azmeh's own interpretation and shared some of his criticism of the previous scholarship. They regarded it an important contribution to an ongoing debate, but perhaps without a long-lasting effect (except for the bibliography of scholarship at the end of the book). Some such as Franz Rosenthal, one of the prime targets of al-Azmeh's fierce criticism, and Róbert Simon, dismissed the book as a ridiculous piece of grandiloquence.[3] Neither the earlier nor the later study had any impact on the steady flow of publications on Ibn Khaldūn and his reputation as the father of sociology, economy or history. He is still often regarded as a unique phenomenon and individual passages are taken as testimonies for this and that by people who do not bother reading the whole work.

The reactions to *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship* resemble very much the verdict given on *Orientalism*: both books, each in its own context, left a mark on the debate, yet their criticism was not timeless. Both Said and al-Azmeh had criticised authors of Oriental studies for being children of their time, but, as many critics pointed out, the defenders of a critique of Orientalism were themselves shaped by their place in time and space: the global political situation, the economic circumstances of their families, their education etc. Michel Chodkiewicz, for example, remarked in his review that al-Azmeh had been educated in Tübingen and Oxford and was thereby himself a fruit of Orientalism,[4] even though this remark might be not as appropriate in a review of al-Azmeh's book as in one of *Orientalism*, since al-Azmeh himself hardly ever refers to the biographical background of his Orientalists.

Furthermore, both authors chose a rather narrow scope. Had Said in particular taken into consideration a larger group of authors (his failure to include Jewish Orientalists has been often mentioned)[5], he might have had to admit that the implications of the political framework were not as obvious as

---

[3] Róbert Simon criticises in particular al-Azmeh's style: 'The occasionally unbelievably—poststructurally, postsemantically and altogether post-postly—expressed message, if not regarding the fascinating magic with words, is surprisingly poor.' (Ibn Khaldūn: History as Science and the Patrimonial Empire [Budapest, 2002], 65.) Simon's criticism is not unfounded and shared by others (Michael Brett referred to al-Azmeh's 'inspissated prose,' cf. his review of both books on Ibn Khaldūn in Bulletin of the School of Oriental and African Studies 46 [1983], 345-347), yet the peculiar style might be not necessarily due to the postmodernist traits of al-Azmeh's account. Rosenthal's review was published in The Middle East Journal 36 (1981), 253-255.
[4] Review published in Studia Islamica 61 (1985), 199-201.
[5] Cf. for exemple the Festschrift for Bernard Lewis, edited by Martin Kramer under the title The Jewish Discovery of Islam (Tel Aviv, 1999).

suggested in *Orientalism*. At least a more comprehensive approach might have put his reproaches into perspective. The criticism Said and al-Azmeh present often fail to impress readers at the beginning of the twenty-first century who are used to post-modern scepticism and to deconstructing everything and everybody and for whom (re-)contextualising a de-contextualised text is not a subtle and unconscious strategy of expanding their epistemological and metaphysical control over the object they study, but rather a common technique to explore a new dimension of an object which is considered to consist of several complementary and occasionally contradictory, very complex layers. More than twenty-five years after *Orientalism*, much of what seemed new in 1978 or 1981 has become a locus communis.

The scope of Orientalism

Even though both *Orientalism* and *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship* appear sometimes slightly outdated (cf., for example, al-Azmeh's praise for anthropological methods [vii]), they might still be valuable for the study of the medieval Middle East or medieval Islam, in theoretical debates as well as when we interpret primary sources. Yet, this requires certain amendments to the scope of Orientalism as presented by Said and, to a lesser degree, by al-Azmeh.

For Said, Orientalism, as he saw it, existed very much within a colonial frame, a stipulation with considerable implications for the historical assessment and the methodological critique. Even though he describes the portrayal of the Oriental as a negative reflection of the Occident, the chapters of history which witnessed the emergence of the European identity under the threat of the Ottoman Empire are largely missed out. Accordingly, reactions to the Orient by writers of the Italian Renaissance and in early modern Germany are ignored, which leaves the significant humanist and protestant continental tradition uncovered. Said was convinced that there was a continuity of images of the Orient from the pre-modern era into the epoch of colonialism,[6] but his treatment of these previous traditions is almost non-existent which might explain, more than anything else, why scholars of medieval Islam have reacted so rarely to his critique.

Al-Azmeh's study has a very similar time-frame, which is, of course, quite reasonable, considering that the discovery of Ibn Khaldūn in the West started only at the beginning of the nineteenth century. Furthermore, al-Azmeh considers Ibn Khaldūn 'a truly unique phenomenon in modern Western culture. Unlike the other great names of Arabic-Islamic culture who have been the

[6] 'My thesis is that the essential aspects of modern Orientalist theory and praxis (from which present-day Orientalism derives) can be understood, not as a sudden access of objective knowledge about the Orient, but as a set of structures inherited from the past, secularized, redisposed, and re-formed by such disciplines as philology, which in turn were naturalized, modernized, and laicized substitutes for (or versions of) Christian supernaturalism.' (Orientalism, 122)

occasion for scholarly investigation by specialists in such fields as the history of science, medicine, and geography, Ibn Khaldūn has almost become an intellectual household name.' (v) This sets him apart from other medieval Muslim scholars such as al-Bīrūnī, Ibn Sīnā etc.

Applying a more ample frame and considering the study of Ibn Khaldūn within the history of the study of medieval Islam in the West in general might have allowed further insights beyond the paradigm of the Ibn Khaldūn phenomenon. Al-Azmeh emphasised, for example, the role of the ideas of enlightenment among the early philologists which might be identified as an approach meant to be distinct from the medieval, scholastic or Catholic tradition of scholarship. The confessional divisions among Western Orientalists are usually being paid little attention to, even though it is not by coincidence that in Germany, for example, the study of medieval philosophy (in particular Christian, but with a considerable significance for the study of medieval Islamic philosophy) often remains in the hands of Catholic scholars (or scholars at universities with a Catholic background). One might venture the hypothesis that while the interpretation of medieval philosophy, Christian and Muslim, remained a domain of Catholic scholarship, the more recent studies in the intellectual history of the Middle East, among them the study of Ibn Khaldūn, was appropriated by scholars with protestant or secularist tendencies. Their heroes were Max Weber and Karl Marx rather than Thomas Aquinas and Albert the Great. Among both groups there are tendencies to consider medieval Arab scholars part of their own heritage, but the strategies to present Ibn Sīnā as part of the heritage of medieval scholasticism are quite different from the appropriation of Ibn Khaldūn as a father of sociology, for example. These and other important differences among Orientalists suggest that there are many hidden layers beyond the division between the Orientalising West and the Orientalised Orient and which have to be taken into account if we want to reconstruct the reception of Ibn Khaldūn in the West.

Said has frequently been criticised for underestimating the complexity of the situation he analysed. He might have been right in emphasising the colonialist element in the discourses he described, but this element appears as something that is essential to Orientalism. Including the Middle Ages and the early modern period might have, again, allowed different insights and rendered moot the almost monolithic position of power and domination in the analysis and critique of the discourse. Said, it seems, a child of his time, was not so much interested in Western constructions of Islam as a set of doctrines, but rather in the construction of the Islamic world as a cultural region (in the tradition of the Greek ideas about the Orient). Since, at the beginning of the twenty-first century religion has gained an enormous importance in the construction of identities (whether we like it or not), the limits of Said's *Orientalism* are becoming more

apparent. Again, whether we think this is appropriate or not, current political debates witness an emergence of references to the Middle Ages and early modern confrontations between Islam and the West: crusades, holy wars and jihads, the anger sparked off by the reference of the current Pope to the criticism of the Byzantine emperor, Manuel II., and the debates around Turkey joining the European Union. In all these debates, references to the Middle Ages, Renaissance and early modern Europe, abound.

Yet, it is not only the hostile reactions in earlier centuries which remain in the periphery of Said's analysis, it is also the medieval Western admiration for science in the Islamic world, not to mention the translation of Arabic texts into Latin. Even though, as al-Azmeh (and many others) rightly pointed out, this was frequently regarded as a re-appropriation of something essentially European, Christian or Western, and the Arabs were only meant to preserve Aristotle during the dark ages in the West, it is not as simple as this. Al-Fārābī, whose *I□□ā□ al-□ulūm* was translated twice into Latin in the Middle Ages, was certainly not one of the ancient Greeks, and there was no doubt that the great authorities Ibn Sīnā and Ibn Rushd were medieval Muslims—all of them were authorities per se. Even though seven centuries passed between the Western discovery of these grand philosophical authors and the discovery of Ibn Khaldūn, it would be worthwhile comparing these cases. I am not suggesting that they are following the same pattern, but we might win some further insights into the reception of Arab scholarship in the West, which have been obscured by the divide between the medieval and early modern period and the modern period, in which the modern period 'Orientalises' earlier centuries as obscurantist and metaphysical instead of enlightened and scientific, sociological, or economical.

Last, but not least, the Ibn Khaldūn phenomenon might not be as unique a case as al-Azmeh claimed. Other Muslim authors who were discovered relatively late and enjoy a great amount of popularity are Ibn Ba□□ū□a, Ibn □Arabī and, among the Persians, Rūmī. Others, familiar faces since the Middle Ages, appear also in more than one field: Ibn Sīnā counts as an authority in both philosophy and medicine, al-Ghazālī is cherished as a Sufi, but also as a philosopher, theologian and jurist. Al-Azmeh pointed rightly out that Ibn Khaldūn appears in a great diversity of contexts, but some of his observations apply also to these cases.

Many of the problems al-Azmeh pointed out can be safely identified as problems of the past, either because we have already learned our lesson or because they are no longer considered relevant. Unlike most of the problems Edward Said described, these problems can often be solved within the existing political framework. Al-Azmeh applied the ideas of Foucault in a less

comprehensive, essential and rigid way and avoided presenting Orientalism as a trap that cannot be evaded. Apart from the specific criticism which might or might not be of help for further debates, al-Azmeh's study raises a number of interesting questions which largely remain unanswered. One of the most interesting questions concerns the context of the Ibn Khaldūn phenomenon, labelled 'ideological history' by al-Azmeh.

Ibn Khaldun and the Political Regime of the Philosophers

Charles E. Butterworth

Charles E. Butterworth

Professor of Government and Politics at the University of Maryland, College Park, Charles Butterworth specializes in medieval Arabic and Islamic political philosophy. Pursuit of this academic interest has permitted him to live and study in most of the Arabic speaking countries of the Middle East and North Africa as well as in Europe. From time to time, he has lectured and taught at universities in Egypt, the West Bank, Gaza, Kuwait, Saudi Arabia, Tunisia, Algeria, Morocco, Turkey, Zaire, Ivory Coast, Liberia, Belorussia, France, Germany, Hungary, and Ukraine.

Professor Butterworth's publications include critical editions of most of the Middle Commentaries written by Averroes on Aristotle's logic; translations of books and treatises by Averroes, Alfarabi, and Alrazi, as well as Maimonides; and studies of different aspects of the political teaching of these and other thinkers in the ancient, medieval, and modern tradition of philosophy. Butterworth has also written monograph analyses of the political thought of Frantz Fanon and Jean-Jacques Rousseau. He is a member of several learned organizations and past-president of the American Council for the Study of Islamic Societies (ACSIS) as well as of the Société Internationale pour l'Étude de l'Histoire de la Philosophie et la Science Arabe et Islamique (SIHSPAI).

Trained in political philosophy and Arabic as well as Islamic civilization at the University of Chicago, where he received an M.A. and Ph.D. in political science, Charles Butterworth has also studied at the University of Ayn Shams in Egypt, the University of Bordeaux, and the University of Nancy in France (receiving a doctorate in philosophy from the latter). He received his B.A. from Michigan State University.

Before joining the faculty of the University of Maryland, Professor Butterworth taught at the University of Chicago and Federal City College (now the University of the District of Columbia). He has also taught at St. John's College, Georgetown University, and Harvard University, in addition to Marmara University, the University of Bordeaux, the University of Grenoble, the University of Paris I (Sorbonne), the University of Paris X (Nanterre), and the Ecole Pratique des Hautes Etudes.

For several years he was the Principal Investigator for the Smithsonian sponsored Project in Medieval Islamic Logic in Cairo, Egypt. He has also been the Principal Investigator for a project on medieval Islamic logic sponsored by the National Endowment for the Humanities and has organized a two-week Salzburg seminar on "The Commonality of Cultural Traditions: Judaism, Christianity, and Islam."

Abstract

In the Muqaddima, Ibn Khaldun introduces the teachings of practical philosophy indirectly. That is, he applies the teachings of the philosophers rather than those gathered from the transmitted or positive sciences even as he analyzes the most important issues that had to be explored by practical philosophy in the Islamic community and thereby furthered the cause of philosophy quietly. His new science is thus a philosophic science or, more accurately, a science that is fully rooted in political philosophy.

Ibn Khaldun and the Political Regime of the Philosophers

I.INTRODUCTION

Before Hegel, even before Montesquieu, stands ʻAbd al-Raḥmān Ibn Khaldun (1332/732-1406/808). Hailed as the father of sociology by some, the father of comparative politics by others, but certainly the first to write about the philosophy of history by all, Ibn Khaldun is as justly acclaimed now as in his own day for his famous *Muqaddima* or *Introduction*. But *Introduction* to what? To history, especially the correct way to write it, but also to the understanding of the perduring events and the reasons for them that constitutes the science of civilization. Such, at least, is the way Ibn Khaldun explains his intention in the foreword to his *Introduction*.

After an invocation that testifies to the powers of the Almighty – an invocation set forth in graceful rhyming phrases – and to the marvelous character of the prophet of Islam, Ibn Khaldun turns to a consideration of history and the attraction it holds for human beings.[1] It is a discipline widely sought after by all, whatever their walk of life. Learned and ignorant vie for an understanding of history because it has an apparent (*zāhir*) as well as an inner (*bāṭin*) sense (1.2:9-19). The apparent sense reproduces stories about conflicts and dynasties of bygone times in an entertaining manner, while the inner "reflects on, ascertains, and furnishes the causes for the things that come into being and their principles in detail." Moreover, it furnishes "profound knowledge of occurrences and the reasons for them." History so viewed is "a deep root of wisdom and deserves to be counted among its sciences."

Thus, the inquiry proposed here promises to provide a better understanding of the inner sense of history insofar as it "reflects on, ascertains, and furnishes the causes for the things that come into being and their principles in detail" and thereby leads to "profound knowledge of occurrences and the reasons for them" (1.2:17-18). More important, to the extent that Ibn Khaldun's science of civilization is identical with this inner sense of history and is thus "a deep root of wisdom" that "deserves to be counted among its sciences," it must also be considered as a part of philosophy rather than of the traditional, transmitted, or posited Islamic sciences. Precisely for that reason, it becomes appropriate to place Ibn Khaldun among the philosophers (*falāsifa*, sing. *faylasūf*, the Greek influence being recognized both among those so described and their critics) within medieval and early modern Islamic culture, rather than among the jurists, theologians, or others termed "learned" (*ʻulamā'*).

II. MIRRORS OF PRINCES

The material preceding Chapter Two (Invocation, Foreword, Introduction, and Chapter One) is introductory or preliminary to the actual presentation of Ibn Khaldun's science of history. It explains the need for such an undertaking and situates that new science in the cultural milieu of his time, one in which Islam is dominant. His new science is rational or intellectual, but distinct from any of the existing philosophic sciences. By dint of being rational, it is distinct from the existing traditional or posited religious sciences as well. But, as Ibn Khaldun has shown so persuasively, it is not hostile to them.

In Chapter Two, he begins to explain what his new science teaches about civilization and focuses upon the relationship between bedouin and sedentary peoples, as well as upon the qualities that characterize each, and then upon group feeling (*'aṣabiyya*). Key to what he has to say about group feeling is the principle that "God, may he be glorified, has combined good and evil in the natural tempers of humankind" (1.233:2). He deems this principle so important that he commands the anonymous addressee to "know" it. The reflections on group feeling lead Ibn Khaldun to explore how it leads to kingship and then how the characteristics particular to different nations affect the one as well as the other.

This, in turn, leads to a discussion of dynasties and how they arise from kingship – topics that open Chapter Three. At one point, Ibn Khaldun returns to the principle that "the wrong-doing and hostility in animal nature" necessitate the presence of a powerful ruler, a judge, or a strong king (1.337:19-338:16). He does not thereby intend to suggest, however, that caliphs or imams exist by intellectual necessity. Though he attributes the argument to the philosophers as a group, it is really Avicenna who presents political rule in this manner at the very end of his discussion of divine science or metaphysics in the *Healing* (*Kitāb al-Shifā'*).[2] For Ibn Khaldun, to the contrary, rulership of these sorts came into being because of decisions reached on the basis of consensus by the companions of the prophet Muhammad and their immediate followers. He contends that in linking their occurrence to the notion that human beings need a religious law and a divinely inspired ruler for guidance and by attributing what comes about in human affairs solely to reason, the philosophers undermine religious faith (1.345:6-346:10). Nor do they pay any heed to the importance of group feeling, but Ibn Khaldun's criticism does not fault them on these grounds.

The exposition addresses general questions that arise concerning kingship. Because kingship stems from group feeling, the two are inextricably associated. To prove that kingship's occasional badness is not a sufficient

reason to shun it, Ibn Khaldun likens kingship and group feeling to the human passions of wrath and desire: though they may lead to bad actions, they are also necessary for good ones. By means of both kingship and group feeling as well as wrath and desire, it is possible to avoid bad actions and promote good ones (1.364:16-367:3 and see also 1.288:3-290:18).

Particular questions about the way kingship has been exercised among Muslim peoples are also considered. Thus in discussing the caliphate, Ibn Khaldun speaks at length about succession and seeks to resolve some of the disputes that divide Muslims. His goal is to defend the companions of Muhammad and those who came just after them from slander, this to reenforce people's faith in the honesty and general moral rectitude of these pillars of the community (1.377:18-393:14). His science serves, then, to buttress religion and its sciences. It does so because Ibn Khaldun is convinced that humans need civilization and must be attentive to their personal interests; kingship guided by religious laws brings both about best (1.393:16-394:20).

His investigation of kingship and dynasty also delves into the offices used for exercising power and the ranking among those who carry them out, the emblems used to denote the different officers, wars and how they are waged, taxes and the affect they have on the well-being of the dynasty, as well as the nefarious consequences of wrong-doing by the rulers (2.1:1-100:16). Such reflections lead almost of necessity to others on the reasons for the decline and fall of dynasties (2.100:17-117:18). Then, because Ibn Khaldun thinks that whatever may befall particular kingships and dynasties, civilization will persevere, he explains how new dynasties arise and why a large, healthy population is the best sign of a flourishing dynasty (2.118:1-126:13). All of these subjects – especially those having to do with the way kingships and dynasties function, their well-being or political health, and whether they continue to flourish or begin to decline – are topics treated in political science or "the science of the political regime" to which he referred earlier.[3]

Perhaps with that earlier discussion in mind, Ibn Khaldun turns now to a consideration of this very subject in a section entitled "That Civilization among Humans Must Inevitably Have A Regime For Ordering What Pertains To It." In it, however, he does not ally himself with the approach of the one who coined the term "regime" (*siyāsa*) – Alfarabi, the founder of political philosophy within the Islamic tradition. Nor does he reject it. Rather, he focuses on an approach that is surely lower, but that seems more useful for ordering what pertains to civilization among humans. It is one that most resembles regimes discussed in the genre of political literature known as "Mirrors of Princes." The nuances and importance of the argument are such as to warrant a detailed analysis.

Recalling what he has affirmed earlier, namely, that "social organization among humans is necessary and is the meaning of the civilization we are discussing and that in social organization they must inevitably have a restraining agent and a judge to whom they may have recourse" (2.126:16-18), Ibn Khaldun explains that there are two kinds of regime (*siyāsa*). Though he does not use the term "political regime" (*siyāsa madaniyya*), it is clear that the kind of regime he has in mind is political. One is based on a law revealed by God and is beneficial for life here below as well as for the next life (2.126:18-127:1 and 2.127:3-5). This kind requires that people accept being led by the law and have faith in the rewards and punishments set forth in it. It is useful because the one who brings the law, the law-giver (*al-shāri'*), knows about the things that interest the worshipers in this world as well as in the hereafter and watches out for their salvation. Important as this kind of regime is, central as it is to the region of the world that interests him, Ibn Khaldun does not investigate it. Nor does he give any reason for doing nothing more than mention it as part of his enumeration.

The other, based on intellect, is of two types (2.127:1-3, 2.127:5-6, and 2.127:14-128:8). Both require the people to accept being led by the regime, rather than by divine law or a divinely inspired law-giver. Expectation that the judge will reward them once he becomes aware of what is in their interest inclines them to do so. The usefulness to be obtained from these two types differs from that to be obtained from the first in that it pertains only to this world.

Before turning to an examination of these two intellectual kinds of regime in detail, Ibn Khaldun digresses momentarily to speak about what the philosophers have in mind when they speak about regime. The published English translation makes it appear that in doing so, he seeks to disassociate himself from the philosophers. But that translation is misleading and erroneous. Properly understood, the passage merely interrupts Ibn Khaldun's general exposition to note that the kind of regime being discussed here has nothing in common with the political regime expounded upon by the philosophers, nor with their understanding of the virtuous city (*madīna fāḍla*) that follows from it. As becomes evident both in this passage and in the sequel, Ibn Khaldun is intent here solely upon showing that he does not have the philosophers' kind of regime in mind:

What is called 'the political regime' is not of this sort. Its meaning for the philosophers is only what is incumbent upon each of the inhabitants of the social organization with respect to his soul and moral habits so that they may

entirely dispense with judges. They call the social organization that obtains what is required 'the virtuous city' and the rules observed with respect to that 'the political regime.' They are not intent upon the regime that the inhabitants of the community set down through statutes for the common interests, for this is something else. This virtuous city is rare according to them and unlikely to occur. They speak about it only as a postulate and an assumption.[4]

The point is that there are properly three types of regime based on intellect (*siyāsa 'aqliyya*). The ones Ibn Khaldun has in mind here have nothing to do with what the philosophers mean by political regime. Moreover, if this explanation of why he does not discuss the political regime of the philosophers constitutes a criticism, then must he not also be understood to have criticized the regime based on divine law that he dismisses in more summary fashion?

Of the two intellectual regimes he does discuss, the first is said to watch out for interests in general and the interests of the ruler in maintaining his kingship in particular. A good example of such a regime is that of ancient Persia. But this type is no longer needed. Ibn Khaldun does not say that this kind of intellectual regime looks out for the interests of the people, but that is perhaps implied. More important, however, is the passing remark that through religion and the caliphate, God has allowed "us" to dispense with this kind of regime. In using the definite article to denote religion (*al-milla*) here, he also points to the idea that "we Muslims" no longer need to consider it. Though it is based on wisdom, "the statutes of the law have no need of it as concerns common and particular interests, and they embody manners and statutes about kingship." A special characteristic of this regime, one Ibn Khaldun repeats and that primarily distinguishes it from the next, is the placing of common interests first and those of the ruler second (2.127:15-20).

The second type of intellectual regime watches out for the interests of the ruler and the preservation of his rule through conquest; the common interests come after these considerations. Found in all kingships, Muslim and non-Muslim, it is adapted to Muslim kingships by having it incorporate Islamic law.

Its rules thus comprise statutes of law, moral manners, natural rules about society, and necessarily watching out for strength and group feeling. In it, the first to be emulated is law, then the sages with respect to their refined manners and kings with respect to their ways of life.

In this one, as opposed to the other kind of intellectual regime, preservation of the ruler is primary. The common interests are explicitly secondary (2.127:20-128:8).

Given this account of the different kinds of regimes, this last one appears to be left merely by default. Ibn Khaldun says nothing about the regime based on revealed law, the prophetic regime. Then, he notes that there are two kinds of regime based on human intellect. In a brief digression, he explains why he does not include a third such kind of regime – namely, the regime discussed by the philosophers – in his enumeration. Of the two intellectual regimes he does consider, the most attractive one has been rendered unnecessary by the Muslim religion. What is left is the kind of regime that is most widespread and that seems to be found most often in Muslim lands, the existence of the divine law and religion notwithstanding. To illustrate how people discuss the regime, he offers the full text of what he terms as the finest and most comprehensive account of it, the book of Ṭāhir ibn al-Ḥusayn to his son ʿAbd Allāh ibn Ṭāhir (2.128:8-141:18).

The book clearly falls in the "mirrors of princes" type of literature insofar as the advice offered to the prince about maintaining rule is presented in a manner that suggests a need for moral striving, but does so by showing the political success and pleasures he will thereby gain. Ibn Khaldun speaks about how greatly people enjoyed the book when it appeared and the praise Caliph al-Maʾmūn heaped upon it for its thoroughness as well as for Ṭāhir's fine treatment of all these matters. But Ibn Khaldun says not a word in praise of the book himself. He limits his remarks instead to the declaration that "this is the finest I have come across with respect to this regime" (2.141:8-142:5). In other words, the book is merely a good example of a kind of regime that, in an enumeration of four kinds of regime, he has already shown to be least desirable.

III. THE SHORTCOMINGS OF PHILOSOPHY

The discussion of the different kinds of regime was prepared by the inquiries presented in Chapter Two and the sections of Chapter Three preceding that about the regime. It stands as a culminating point to those inquiries, and its isolation is made more patent by the incongruity of the two sections that follow it and close the chapter. One is about the Mahdī whose appearance, it is generally accepted, will mark the end of time. It entails an examination of the validity of the traditions with respect to that question plus an account of the opinions held by the Sufis about it. This, says Ibn Khaldun, is to explain to the anonymous addressee the soundness of the whole matter. That section is followed in turn by one that examines human desire to know about the future, especially the future of existing dynasties, and the different approaches to making such predictions. Clearly, these two sections mark a decline in the level of the inquiry.

That decline continues in Chapter Four with Ibn Khaldun revisiting the question of bedouin as opposed to sedentary life and seems at first to reach on to Chapter Five where he looks more generally at the different ways human beings make a living. Chapter Four portrays the way bedouin life passes to sedentary life, grows into a rich and flourishing civilization if all goes well, and then begins to decay. It dwells at some length on the relationship of trade, luxury, and money to the development and decline of civilization among city dwellers. And it explores the reasons for sedentary life in large cities leading to the decline of dynasties. Though interesting, such subjects fall short of the probing into civilization and its many facets that marked Chapters Two and Three up to the discussion of the regime.

Yet, as pedestrian as the major topic of Chapter Five first appears, that impression evaporates when Ibn Khaldun begins to distinguish some livelihoods from others according to their consonance with nature and the prestige different ones have in society. Ibn Khaldun closes this chapter with a section in which he explains how the arts, especially those of writing and calculation, enable their practitioners to attain intellect. He opens the section by recalling his earlier discussion of the way the human soul develops from a potential intellect into an actual one, then notes how the arts move this development along. All learning and reflection provide additional intelligence or intellect. Through the arts and the disposition for them, a scientific rule is obtained. It leads to further intelligence or intellect. The process works best in well-ordered society:

> Perfect sedentary life provides intelligence because it is a grouping of the arts concerned with governance of the household, close association with fellow humans, becoming refined through mixing with them, then undertaking the matters of creed, and reflecting on their refining ways and conditions. All of these are rules for organizing sciences, and from them an increase in intellect is obtained.[5]

Development of the intellect is a natural human activity, and Ibn Khaldun's understanding of civilization shows that certain kinds of civic life assist human beings in this all-important goal.

The high point reached here carries over into Chapter Six where Ibn Khaldun reiterates the importance of thinking for human beings. He seizes upon the distinction between concept (*taṣawwur*) and assent (*taṣdīq*) developed so ably by the philosophers to insist that they permit a human being "to perfect thought in its reality and become a pure intellect and perceiving soul, which is the meaning of human reality" (2.365:11-12; see also 2.364:5-365:10). By

means of thought, human beings are able to discern order and thus fathom God's intention with respect to human beings. The point is so important that Ibn Khaldun calls it explicitly to the attention of his anonymous addressee:

> Know that the world of things that come into being comprises [1] pure essences like the elements, their influences, and the three things generated from them – minerals, plants, and animals – all of these being connected with divine ability; and [2] actions proceeding from the animals, occurring from their intention, [and] connected with the ability that God set down for them. Some are ordered [and] ranked, and these are human actions.[6]

The ability to discern and thus bring about order allows human beings to rule over animals, for animals often fail to be orderly in their actions, but also to rule over themselves.

Returning to the statement of the philosophers that "the human being is political by nature," Ibn Khaldun notes that they use it to establish prophecy and other things and explains that in saying "political," they mean to refer to the city and that "for them, it is an allusion to the social organization among humans" (2.368:2-4). This time, however, rather than set himself apart from them, Ibn Khaldun seeks to explain what they mean by making the city their point of focus and how that meshes with all he has set forth to this point. To begin with, it means that human beings cannot thrive in isolation. For complete life, they must help one another fulfill their needs. This leads to conversation and sharing. If based on common goals, such mutual intercourse results in affection, friendship, and peace. Otherwise, it leads to quarreling, strife, argument, enmity, and war. Such mutual intercourse is not haphazard, as with the animals. Rather, it occurs through the ordered and ranked actions God sets down for them and that they discern by thought. He makes it easy for them to bring it about through political means and wise rules (*qawānīn ḥikmiyya*), by which they turn from the corrupting to the salutary and from the base to the fine. This occurs after they distinguish the base and corrupt by sound experience and recognized habits (2.368:4-11 and 368:11-19).

Two things stand out here. The first is that in presenting this explanation, Ibn Khaldun accepts it as consonant with his own thinking. Second, God's role here is indirect. As Creator, God gives humans reason, not direct instruction. Nothing in the teaching of the philosophers challenges the religious account. For both, the world is ordered. Reason distinguishes human beings from the animals and may lead humans to discern the Creator.

These points established, Ibn Khaldun turns to an account of the different sciences, divine and human, and how they arise in civilization. He begins with an explanation of the divine or religious sciences, then enumerates the human or intellectual sciences. In the course of this discussion, he notes that these sciences derive from the ancient Greeks and were developed by a number of Muslim philosophers, whom he names (Alfarabi, Avicenna, Averroes, and Ibn Bajjah) and praises. Such recourse to praise, plus the rehabilitation of the philosophers with respect to their political teaching, indicates that Ibn Khaldun has no quarrel with them.

What is one to make, then, of the criticism he lodges against philosophy along with astrology and alchemy? He begins the critique by declaring that

> This section and what follows it is important, for the sciences occur frequently in civilization in cities, and the harm they do to the creed is great; thus, it is obligatory that we discern what they are about and reveal the true belief with respect to them.[7]

The investigation that follows shows that Ibn Khaldun's major complaint against the philosophers is their belief that it is possible to establish everything by means of reason. Such a position leaves no room for the traditions that bind Muslim society. Moreover, the philosophers teach that happiness comes from perception of all that exists, whereas Ibn Khaldun allies himself with religion in urging that human beings cannot arrive at such perception (3.210:2-6 and 3.211:15-17).

His attempt to undermine the philosophers consists of four precise points. First, acknowledging that what the philosophers say about the physical world and existence may be correct, he contends nonetheless that it must be rejected insofar as it goes against what the prophet said. Second, the philosophers admit that they cannot have certainty about spiritual matters, but certainty about these questions is precisely what is sought after in religion. Third, what they say about happiness must be rejected as incorrect because it pays insufficient attention to the spiritual realm. Finally, and this is linked with the second criticism, the proofs they present for their opinions are limited to corporeal perceptions.[8]

So stated, such criticisms present a major problem. They point to no flaw in the teachings of the philosophers, but attest only to what is already known: teachings based on reason do not fully accord with what is held to have been revealed by God. Ibn Khaldun has made no attempt to show that the teachings of the philosophers are flawed. He has merely pointed to the different areas in

which they are in disaccord with religious doctrine and noted why the differing view poses a problem to religion. Moreover, because the philosophers are aware that such teachings may easily conflict with the beliefs cherished by the community, they avoid trumpeting them in public. Alfarabi, Ibn Tufayl, Ibn Bajjah, and Averroes, as well as the non-Muslim Maimonides, who nonetheless wrote in Arabic, speak quite openly about the possibility for precisely this kind of conflict and the need to avoid it. In sum, Ibn Khaldun seems to have criticized the philosophers more for their potential to cause harm than for actual infractions.

IV. CONCLUSION

At the heart of this investigation is the question of the relationship of Ibn Khaldun's new science to the transmitted or positive sciences central to the Islamic community. Focusing on what Ibn Khaldun says about these sciences as contrasted to the practical sciences of politics and rhetoric or, more accurately, as contrasted to the silence he maintains about these two in his account of the philosophic sciences even though he had spoken about them quite effusively earlier in the work and noting as well that Ibn Khaldun never speaks about the relationship between philosophy and the divine law in his account of the transmitted sciences, Muhsin Mahdi concludes – rightly, it seems – that the silence serves a purpose. It allows Ibn Khaldun to refrain from an explicit endorsement of Alfarabi's judgment that the religious community, especially the virtuous religious community, is subordinate to philosophy and thus "to give the impression that he was substituting the positive sciences for practical philosophy, or, that for him practical philosophy was nothing but the disciplines derived from the Law."[9] Differently stated, it permits Ibn Khaldun to introduce the teachings of practical philosophy indirectly, that is, to apply these philosophical teachings instead of those gathered from the transmitted or positive sciences "in his analysis of the most important issues which practical philosophy had to explore in the Islamic community"[10] or to further the cause of philosophy quietly. His new science is thus a philosophic science or, more accurately, a science that is fully rooted in political philosophy.

In teaching us to view history as "a deep root of wisdom" and in providing an explanation of the "causes and reasons for the beginning of dynasties and civilization," Ibn Khaldun has joined his undertaking both to that of the historians and the philosophers who went before him. In the end, he has no quarrel with the philosophers on what it means to say that human beings are political by nature.

NOTES

1. IBN KHALDŪN, 'Abd al-Raḥmān (1970), *Muqaddimat Ibn Khaldūn, Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun, Texte Arabe, Publié, D'Après les Manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, ed., M. Quatremère, Benjamin Duprat, 1858, Paris; reprint: Maktaba Lubnān, Beirut, 1.1:4-7 and 1.2:3-5. References to the volumes, pages, and lines of Ibn Khaldun's *Muqaddima* are to the Quatremère edition. All translations are my own. The pages of the Quatremère text are indicated in the margins of Franz Rosenthal's English translation; see IBN KHALDŪN, 'Abd al-Raḥmān (1958), *The Muqaddimah, An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal, (Bollingen Series XLIII) Pantheon Books, New York.

2. See Avicenna, *Metaphysics*, Bk. 10, Chap. 5. For the Arabic text, see IBN SINĀ, Abū 'Alī (Avicenna) (1960), *Kitāb al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, ed. G. Anawati and S. Zayid, al-Hai'a al-'Āmma li-Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyya, Cairo, vol. 2, p. 451-455; and for an English translation, see IBN SINĀ, Abū 'Alī (Avicenna) (1963), *Healing: Metaphysics X*, trans. Michael E. Marmura, in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, The Free Press of Glencoe, Glencoe, IL, p. 107-110.

3. See Ibn Khaldun, *Muqaddima*, 1.62:1-9 and n. 12, above.

4. Ibid., 2.127:6-14. In his attack upon the understanding of Islamic political philosophy associated with scholars like Leo Strauss and Muhsin Mahdi, Dimitri Gutas relies upon the understanding of the passage that appears in Rosenthal's translation. Indeed, as Gutas acknowledges, his own version is adapted from Rosenthal: "By 'government of the city' (*al-siyāsa al-madaniyya*), the philosophers mean simply *the disposition of soul and character* which each member of a social organization must have if, eventually, people are completely to have no need of rulers. They call the social organization that fulfills these requirements the 'virtuous city' (*al-madīna al-fāḍila*). The norms observed in this connection are called 'government of the city.' *They do not mean the kind of government that the members of a social organization are led to adopt through laws for the common interest. That is something different.* The 'virtuous city' of the philosophers is something whose realization (*wuqū'*) is rare and remote. They discuss it only as a hypothesis." When the two translations are compared with the Arabic text, the vacuity of Gutas's explanation for his promiscuous use of italics in the above passage becomes all too patent: "The passages I emphasize in Ibn Khaldūn's formulation make it abundantly clear that he also denied the philosophers any contribution to political philosophy proper: 'that is something different', something which Ibn Khaldūn himself treats." But Gutas is blithely unaware of the simple fact that Ibn Khaldun does not discuss another form of regime. See Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy," *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1, p. 24 and n. 47.

5. See Ibn Khaldun, *Muqaddima*, 2.362:11-15 and also 2.362:3-11. For the earlier discussion to which Ibn Khaldun refers, see 1.192:6-19. The sense of the term *ādāb* is difficult to seize in English here, hence my recourse to "becoming refined" and "refining ways." Conversely, *tadbīr al-manzil* ("governance of the household") offers no such difficulty.

6. Ibid., 2.365:14-18. I have added the numerals in square brackets as well as "and" in two places to clarify the sense of the phrase.

7. Ibid., 3.209:18-210:2. This section is followed by two others, one devoted to a critique of astrology and the other to a critique of alchemy. The word translated in the cited passage as "creed" is *dīn*; see Alfarabi, *Book of Religion*, sect. 4. For the Arabic text, see AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr (1968), Abū *Naṣ al-Fārābī, Kitāb al-Milla wa NuṣūṣUkhrā*, ed., with intro. and notes, Muhsin Mahdi, Dār al-Mashriq, Beirut; for an English translation, see AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr (2001), *Book of Religion* in *Alfarabi, The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*, p. 85-114.

8. Ibn Khaldun, *Muqaddima*, 3.213:11-214:17 (see also 3.219:10-220:15), 3.214:17-215:18, 3.215:18-217:1 (see also 3.217:18-218:10 and 3.219:4-10), and 3.217:1-8.

9. See Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p. 83 and pp. 73-84. For the pronouncement by Alfarabi, see his *Book of Religion*, sect. 5.

10. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p. 84.

The Development of The Concept of Civilization and The Meaning of `Umran in Ibn Khaldun

Dimitri Gutas

Dimitri Gutas
Dimitri Gutas is Professor of Arabic and Graeco-Arabic studies at Yale University. He received his undergraduate and graduate degrees from Yale (PhD 1974) in classics and in Arabic and Islamic studies. He has written about the transmission of Greek scientific and philosophical works into the Islamic world through the momentous Graeco-Arabic translation movement in Baghdad from the second to the fourth centuries Hijrī (8^{th} -10^{th} centuries of the Christian era), a subject on which he wrote *Greek Thought, Arabic Culture* (London 1998); the book itself has been translated into seven languages, including Arabic, Persian, and Turkish. Professor Gutas is also an authority on the Arabic philosophical tradition, in particular its greatest exponent, Ibn Sīnā (known as Avicenna in the West), on whom he wrote *Avicenna and the Aristotelian Tradition Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden 1988). A collection of his articles is to found in *Greek Philosophers in the Arabic Tradition* (Aldershot 2000). Professor Gutas continues to edit, with Professor Gerhard Endress of Bochum University, *A Greek and Arabic Lexicon* (Leiden 1992ff.) on the vocabulary of medieval translations, and he is also working on a critical edition of the Greek and Arabic texts of Theophrastus' *Metaphysics* and on a translation of Ibn Sīnā's works on the soul.

Abstract

The concept of civilization in Ibn Khaldūn developed from two main sources: from pre-Islamic and early Islamic notions of high culture as the development and cultivation of learning and the sciences in powerful and economically prosperous states, and from the Aristotelian concept of the necessity of social organization for human life (what is mistakenly referred to his notion of man as "political" by nature). Ibn Khaldūn, following earlier Islamic views, took over the notion of high culture as a desirable social and historical goal, but explained its presence or absence on the basis of the level of sedentary social organization. He was the first thinker in the West (i.e., in the world west of India) to come up with the very concept of civilization and define it, through his original use of terms like *`umrān and ḥaḍāra*, as a particular kind of social organization in cities that allows the flowering of high culture. To this day, the connection that he established between this social organization and a particular kind of food and material production constitutes the meaning of civilization for archaeologists, historians, and anthropologists.

Although Ibn Khaldūn introduced the scientific concept of civilization and its analysis, the term in contemporary popular discourse has assumed other polemical and unwelcome meanings. As used in common, and journalistic, parlance today, and especially in some pseudo-scholarly works, "civilization" has become an imperialist term, intending to inculcate the superiority of the empire holders over those under their rule. It has become a correlative term, like father, which implies a child, for it is intended to denote that the stated enemies of those who claim to be civilized are, in fact, savages (a use of the term in this fashion at least as old as John Stuart Mill) - or terrorists, as contemporary discourse has it. The scientific use of the term has receded into the background as the imperialist use has tended to dominate public discourse.

The Development of the Concept of Civilization and the Meaning of ʿUmran in Ibn Khaldun

The concept of civilization took a long time to develop in the West,[1] and we find its first scientific formulation in the work of the thinker whose sixth centenary anniversary of death we are celebrating this year. Ibn Ḫaldūn rightly continues to attract the attention of scholarship for introducing his new science of history, at the center of which lies the concept of *ʿumrān* he developed. Studies of the subject abound, with the most recent contribution being the comprehensive and fundamental study by my colleague and good friend, Abdesselam Cheddadi.[2] In this paper I would like to contribute a discussion of an aspect that does not appear, as far as I can tell, to have been adequately clarified, almost as a footnote to Abdesselam's wonderful study. This is to try and understand precisely the meaning of the term used by Ibn Ḫaldūn to express this concept, *ʿumrān*, by looking seriously into the sources of this concept that went into its making. The aim is not to reduce his achievement to its sources but to understand it better by recognizing its building blocks and marvel at the new edifice he created. In order not to prejudge the issue of the precise meaning of the term *ʿumrān* by rendering it as "civilization," I will be using the Arabic word throughout the paper.

The long and torturous path that led to the development of a comprehensive concept of *ʿumrān* by Ibn Ḫaldūn appears to begin from the observation, by thinkers long before him, of one of the main products of civilization, however that is understood, about which there would seem to be no disagreement either in history or today, and that is the intellectual disciplines, or what we could call learning and high culture or the arts and sciences. Interest in and recording of the invention of the crafts and sciences and their further development can be found in all ancient literate cultures, but due to its relevance to my discussion I will start with the Greeks—and indirectly with the ancient Egyptians, as is most appropriate for a lecture in this beautiful city. Greek thinkers were aware at a relatively early stage that the sciences and other cultural goods travel, or are borrowed by one culture from another, as even a cursory look at Herodotus will tell us. This wonderful historian was even aware of linguistic borrowings when he mentions (3.111ff.) that Greeks learned words

---

[1] By "West" I refer collectively to the cultures, based on Graeco-Roman antiquity and the Abrahamic religions, to the west of India and China. Genetically and historically they belong together. By contrast, India and China evince distinctly separate cultural formations from those of the West, and will not be included in the present discussion.

[2] *Ibn Khaldūn, L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris 2006.

such as cinnamon and gum-ladanum from the Phoenicians and the Arabs respectively (*lādan*).

As with most other disciplines, the historiography of all branches of learning was established as a scientific discipline by Aristotle and his school, and especially by his students Eudemus, Theophrastus, and Menon, the first of whom is largely credited as the major author in this area.[3] The material that they collected about the history of mathematics, philosophy, astronomy, and the constitutions of the Greek city states, etc., was no doubt for the purposes of the research that was being carried out in Aristotle's school, and perhaps not initially for historiographic purposes, but it developed into that over the centuries. It is in such a context that Aristotle, in a tangential argument, describes the problem concerning the question of civilization and sets the stage for it, but does not solve it; in the beginning chapter of his *Metaphysics* he gives a developmental account of the crafts and sciences—what I called the products of civilization—and also, for the first time that I am aware, gives a reason for it. The whole question deals with the acquisition of knowledge, the subject Aristotle is discussing in this opening chapter of his work, and it is in this connection that he eventually comes to talk about the crafts and the sciences that embody this knowledge. He says the following:

[In the acquisition of knowledge] with a view to action, experience seems in no respect inferior to craft, and we even see men of experience succeeding more than those who have theory without experience. The reason is that experience is knowledge of individuals, while craft is knowledge of universal concepts ... But yet we think that knowledge and understanding belong to craft rather than to experience, and we suppose craftsmen to be more knowledgeable than men of experience ... because the former know the cause, but the latter do not. For men of experience know that the thing is so, but do not know why, while craftsmen know the why and the cause; ... [men of experience] do not tell us the why of anything—for example, why fire is hot; they only say that it is hot.

At this point I would like to open a parenthesis to compare Aristotle's words with what Ibn Ḫaldūn says about the two ways in which historical knowledge is acquired. At the very beginning of the *Muqaddima*, right after the *basmala*, he says:

[3] For a discussion of the evidence on the historical activities of Eudemus, and its interpetation, see the articles by L. Zhmud and J. Mejer in I. Bodnár and W.W. Fortenbaugh, eds, *Eudemus of Rhodes* [*Rutgers University Studies in Classical Humanities*, XI], New Brunswick 2002, 243-306.

On the surface, history is no more than information about historical occurrences, dynasties, and events of earlier ages ... The inner meaning of history, on the other hand, involves theoretical investigation and verification [by logical means], precise account of the causes and first principles of existing things, and profound knowledge of the how and why of events. History, therefore, is firmly rooted in philosophy and deserves to be counted as one of its disciplines.[4]

Here Ibn Ḥaldūn is very close to Aristotle both in his understanding of method—true knowledge consists of knowing the causes and first principles of things—and in his vocabulary: theoretical investigation (*naẓar*) is a philosophical term denoting logical research,[5] verification (*taḥqīq*) means establishing the truth of something by means of syllogisms, the first principles (*mabādi'*) of things are the only way that one can attain access to their real nature, and true knowledge can only come about after one knows the causes (*ta'līl, asbāb*) of something. All these are standard Aristotelian concepts, as Ibn Ḥaldūn ends by saying when he claims that history, if it uses this method of finding the how and why of things, is a philosophical discipline.

But we can now return to Aristotle and continue with the passage from the *Metaphysics* where he talks about the history and development of the sciences:

At first he who invented any craft that went beyond the common perceptions of man was naturally admired by men, not only because there was something useful in the inventions, but because he was thought knowledgeable and superior to the rest. But as more crafts were invented, and some were directed to the necessities of life, others to its recreation, the inventors of the latter were always regarded as more knowledgeable than the inventors of the former, because their branches of knowledge did not aim at utility. Hence when all such inventions were already established, there were discovered the sciences which do not aim at giving pleasure or at the necessities of life, and this took place first in the regions where men began to have leisure. This is why the mathematical arts were founded in Egypt; for there the priestly class was allowed to be at leisure.

---

[4] *Al-Muqaddima*, ed. Abdesselam Cheddadi, Casablanca 2005, I,5-6; translation adopted, with modifications, from F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, Princeton 1967, I,6.

[5] Ibn Ḥaldūn later defines *naẓar* "as a movement between the sign and the signified by means of the rules of deduction," corresponding to Avicenna's concept of demonstration, *burhān*; cited by A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship*, London 1981, 98, with references to the texts.

Aristotle here adumbrates how he perceived the development of the sciences to have taken place.

At first, he says, people invented crafts to serve the necessities of life, then to provide recreation, and finally they ended up by inventing crafts and sciences that had no utilitarian use, either for the necessities of life or for recreation, but were, as we would say today, theoretical. And finally he even provides a hint as to the reason behind the invention of theoretical sciences were invented at all: leisure. The priestly class in ancient Egypt, he says, had enough time at their disposal, without any other obligations, to devote themselves to the cultivation of theoretical, completely non-utilitarian sciences.

In this way Aristotle sets the stage for the discussion of the development of the sciences and their origin from the social conditions of the society which gave birth to them, generating what would be called civilization. But he does not appear to have gone any further in the analysis of the social conditions that would provide the requisite leisure to the priestly class. Aristotle does discuss leisure extensively in the *Politics*, and indeed at one place as the prerequisite for the cultivation of the mind (1334a11ff.), but he never derives from the concept any more general historical conclusions.

With the spread of Hellenism to the entire Near East and beyond after the campaigns of Alexander the Great, this understanding of the development and spread of the sciences gained wide currency and appears in most literate cultures, notably among the pre-Islamic Persians in the Sasanian empire, before it makes its appearance in Arabic after the translation period of the early ʿAbbāsids. It is to be noted that a major feature of this understanding of the history of the sciences is its universal and international nature: nations borrow from one another various sciences and are seen as participating jointly in the venture of advancement of human knowledge. This feature is also present in the Sasanian version of the origin and spread of the sciences, with a special twist that is due to their own particular history.

The Sasanians, the Persian dynasty in Iran that ruled from 226 until the Arab conquest of 642, portrayed itself as the successors, and hence inheritors, of the glory of the ancient Persian empire of the Achaemenids and their religion, Zoroastrianism. As the pre-Islamic Zoroastrian book the Denkard has it, Alexander's conquests caused the Zoroastrian books of the Avesta to be scattered throughout the world and to be translated into other languages, especially Greek, thus giving rise to Greek science and philosophy. The Sasanians undertook the collection of these allegedly original Zoroastrian texts,

as well as any other scientific and philosophical books, and translating them "back" into Persian as a means of "repatriating" their heritage. In this fashion science of all cultures was seen as deriving from Zoroastrianism and hence translation represented the method of regaining what the Sasanians believed originally belonged to them. This culture of translation was officially sponsored by the state and it appears to have reached its high point of fruition during the reign of the Sasanian emperor Anushirwan during the 6th century.

In turn, after the rise of Islam and the ʿAbbāsid revolution, the caliph al-Manṣūr adopted this aspect of Sasanian ideology and its culture of translation as part of his ideological push to consolidate ʿAbbāsid power and satisfy the various supporters of the ʿAbbāsids during the civil war against the Umayyads; this was among the major causes that initiated the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and gave it official sanction.[6] At the same time, this understanding of the history and transmission of the sciences also became generally accepted in the Islamic world by all educated men, including Ibn Ḫaldūn, as we will see.

A particularly interesting version of this account of the history of high culture and the sciences is offered in the work of Ṣāʿid al-Andalusī's *Categories of Nations* (*Ṭabaqāt al-umam*), which is presented from the point of view of Islamic Toledo: according to Ṣāʿid, the march of learning proceeds from its beginnings with the Chaldeans, the ancient Persians, and the Hindus, and then continues successively through the Greeks, the Romans, the Egyptians, and the ʿAbbāsid Muslims, until it eventually culminates with the Andalusian Muslims and Jews in Toledo in the middle of the 11th century.[7] This account, with variations according to local circumstances, is met with in all the Arabic sources that deal with the subject. The version that we find in Ibn Ḫaldūn has all the familiar landmarks, but also new elements that we will need to discuss. His text, of which I present only the highlights that concern my topic, goes as follows:

The intellectual sciences are natural to man, in as much as he is a thinking being. They are not restricted to any particular religious group. They are studied

---

[6] See the extensive discussion of this subject in D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, London 1998, Chapter 2.

[7] See M.G. Balty-Guesdon, "Al-Andalus et l'héritage grec d'après les *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣāʿid al-Andalusī," in A. Hasnaoui, A. Elamrani-Jamal, and M. Aouad, eds, *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven/Paris (Peeters/IMA) 1997, 331-342.

by the people of all religious groups who are all equally qualified to learn them and to do research in them. They have existed among the human species since *ʿumrān* had its beginning in the world. They are called the philosophical sciences. ...

The Chaldeans and, before them, the Syrians, as well as their contemporaries, the Egyptians, were much concerned with magic and astrology and related [means of exerting] influence and talismans. The Persian and Greek nations learned these things from them. ... Among the Persians, the intellectual sciences played a large and important role, since the Persian dynasties were powerful and ruled without interruption. The intellectual sciences are said to have come to the Greeks from the Persians, when Alexander killed Darius and gained control of the Achaemenid empire, and thus appropriated the books and sciences of the Persians. ... As for the Byzantines, their state originally belonged to the Greeks, among whom the intellectual sciences occupied a large place, being cultivated by famous men like the pillars of philosophy [i.e., Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristotle], and others. ...

Then, God brought Islam. ... At the beginning, the Muslims were simple in their ways and innocent of the crafts, but eventually their power (*sulṭān*) and their state (*dawla*) flourished. They developed a sedentary social organization (*ḥaḍāra*) such as no other nation had ever possessed and became versed in many different crafts and sciences.[8] They desired[9] to study these philosophical sciences because they heard some mention of them from Christian bishops and priests among their subjects, and because man's thoughts [naturally] aspire to them.[10] Abū Ǧaʿfar al-Manṣūr [i.e., the second ʿAbbāsid caliph] thus sent [a request] to the Byzantine Emperor and asked him to send him translations of mathematical works. ... Muslim scholars assiduously studied [the Greek sciences] and became skilled in their various branches .. and surpassed their predecessors in these sciences. ...

Similarly, we hear in our own time that the philosophical sciences are greatly cultivated in the lands of the Franks [i.e., European Christians], namely, in the territories of Rome and along the adjacent[11] northern shore of their country. They are said to be studied there again, to be taught in numerous

---

[8] *Ḥaḍāra*, as can be gleaned also from this passage, is urban social organization that permits division and differentiation of labor, as opposed to the subsistence economy of the rural social organization, *badāwa*, because it is through the division of labor that we can get surplus wealth that would permit the arts and sciences.
[9] Reading *tašawwaqū* for *tašawwafū* in the text, p. 74.
[10] Cf. the opening line of Aristotle's *Metaphysics*, "All men by nature desire to know."
[11] Reading *yalīhā* for *ilayhā* in the text, p. 76.

classes, to exist in comprehensive expositions, and to have numerous experts and very many students.[12]

In this passage Ibn Ḫaldūn is squarely within the tradition of the history and transmission of the sciences since ancient times that we have been delineating. Like Ṣāʿid al-Andalusī before him, and many others, he presents the history of world culture as one of successive stages in which powerful nations that establish empires promote the sciences only to be supplanted by others. He is subscribing to all the elements of this tradition, and also adds, careful observer that he is, the developments that were contemporary to him, the cultivation of the sciences among the Christians of Europe: by the end of the 14th century, when Ibn Ḫaldūn was writing, the major universities in Europe, and in particular those in Bologna and Paris were in full swing, with "numerous experts and very many students," as he says, studying the philosophical sciences—in translations, indeed, that were made from Arabic.

But Ibn Ḫaldūn gives theoretical foundation to this standard understanding of the history of the sciences by injecting a new element in this account: the philosophical sciences—i.e., learning and high culture that we have been talking about—have existed, he says, "among the human species since *ʿumrān* had its beginning in the world;" in other words, he associates the genesis of high culture with *ʿumrān*. Further down he repeats this: the Muslims, he says, after their power and state (*as-sulṭān wa-d-dawla*) were firmly established, "developed an urban social organization such as no other nation had ever possessed and became versed in many different crafts and sciences;" that is, the Muslims came to have and then excel in high culture only after they developed what he calls *ḥaḍāra*.

In this explanation of the factors which promote the cultivation of the sciences, we thus find the key theoretical terms that he uses, *ʿumrān* and *ḥaḍāra*, together with his concepts of powerful states, *mulk* and *dawla*. *ʿUmrān* and *ḥaḍāra* are causally linked with high culture. This is evident from Ibn Ḫaldūn's own discussion and statements in several sections in chapters five and six: Chapter Five, Section 16 treats of the fact "That the crafts are perfected

[12] *Al-Muqaddima*, III,71-76; translation adapted from Rosenthal, III,111-118.

only if the ʿumrān ḥaḍarī is perfect and ample" (*fī anna ṣ-ṣanāʾiʿa innamā takmulu bi-kamāli l-ʿumrānī l-ḥaḍariyyi wa-kaṯratihī*); the following section is entitled, "That the crafts are firmly rooted in cities only when *ḥaḍāra* is firmly rooted and of long duration" (*fī anna rusūḫa ṣ-ṣanāʾiʿi fī l-amṣāri bi-rusūḫi l-ḥaḍārati wa-ṭūli amadihā*); and Chapter Six, Section 8 discusses "That the sciences are numerous only where *ʿumrān* is numerous and *ḥaḍāra* is large" (*fī anna l-ʿulūma innamā takṯuru ḥayṯu yakṯuru l-ʿumrānu wa-taʿẓumu l-ḥaḍāratu*). These sections clearly indicate that *ʿumrān* is a sufficient condition for the existence of the arts and the sciences; that it is also a necessary condition—that the sciences, that is, cannot exist without *ʿumrān*—is indicated by Ibn Ḫaldūn's statement that the sciences decline and perish when *ʿumrān* declines. Regarding the decline of the sciences in al-Andalus and the Maghrib in his time he says that this happened when "the wind of *ʿumrān* became still" (*iḏā rakadat rīḥu l-ʿumrāni bihī wa-tanāqaṣati l-ʿulūmu bi-tanāquṣihī*); on the other hand, Ibn Ḫaldūn continues, the sciences, both traditional and rational are flourishing in Ḫurasān and Central Asia because, he says, "their *ʿumrān* and *ḥaḍāra* are ample and stable," using both *ʿumrān* and *ḥaḍāra* in the same sentence (*li-tawaffuri ʿumrānihim wa-stiḥkāmi l-ḥaḍārati fīhim*).[13] High culture thus exists if and only if *ʿumrān* exists.

How this is effected—that is, how *ʿumrān* contributes to the genesis and the maintenance of high culture—is next explicitly stated by Ibn Ḫaldūn in the following passage from the same Chapter 6, Section 8:

We have stated before that the crafts are numerous only in cities. The excellence and number of crafts are directly proportional to how much or how little *ʿumrān* the cities have with regard to urbanization (*ḥaḍāra*) and luxury, because *ʿumrān* is something additional to subsistence activities [this is an important sentence and needs to be understood properly, because in my view it

---

[13] *Ibid.*, III,75; cf. Rosenthal III,117.

is inadequately rendered in all translations; the Arabic is: *wa-ʿalā nisbati ʿumrānihā (yaʿnī ʿumrāna l-amṣāri) fī l-kaṯrati wa-l-qillati wa-l-ḥaḍārati wa-l-tarafi takūnu nisbatu ṣ-ṣanāʾiʿi fī l-ǧūdati wa-l-kaṯrati, li-annahū (yaʿnī l-ʿumrāna) amrun zāʾidun ʿalā –l-maʿāši*]. So when the labor of people of *ʿumrān* is surplus to their subsistence activities, it is directed to activities beyond those of mere subsistence, namely to behavior that is the proper characteristic of humans, which is the sciences and the crafts.[14]

This passage is fundamental in stating the causal connection between high culture and *ʿumrān*; at the same time it clearly reveals the Aristotelian background of Ibn Ḫaldūn's thinking and where he went beyond it to a new formulation. When Ibn Ḥaldūn refers in this passage to the proper characteristic of humans he is referring in general to the prevalent ancient Greek definition of humans as rational animals and in particular to Aristotle's view that "reason and thought are the ultimate end of our nature:"[15] the sciences and crafts actualize man's unique potential as man and hence the sciences and crafts are the goal of *ʿumrān* and constitute man's happiness. Furthermore, we saw above how Aristotle tied the discovery and use of non-utilitarian sciences to the availability of leisure in the priestly class in Egypt, and then by extension, to all leisured classes. This idea is present in germinal form in Ibn Ḫaldūn as well when he talks of human labor not directed toward subsistence activities, but he clearly goes beyond this elementary idea to anchor it in his analysis of rural and sedentary social organization and to his labor theory of value,[16] a revolutionary concept that lies at the heart of his theory of sedentary social formations. There is, however, one other crucial element that Ibn Ḫaldūn found in Aristotle and utilized to complete his theory of *ʿumrān*, and to this we now turn in order, finally, to understand precisely what *ʿumrān* means for Ibn Ḫaldūn.

[14] *Ibid.*, II,356; cf. Rosenthal II,434; A. Cheddadi, *Ibn Khaldūn, Le livre des exemples*, Paris 2002, 849.

[15] *Politics* 1334b15. Ibn Ḫaldūn may have come across this idea also in al-Fārābī; see D. Gutas, "The Meaning of *madanī* in al-Fārābī's 'Political' Philosophy," *Mélanges de l' Université Saint-Joseph* 57 (2004) 259-282, at 268.

[16] See, for example, Chapter V, Sections 1-4: profit is the value realized from human labor (*al-kasb huwa qīmat al-aʿmāl al-bašariyya*); being a servant is not a natural way of making a living; making money from buried treasures is not a natural way of making a living, etc.

Ibn Ḫaldūn himself gives at the beginning of his *Muqaddima* a definition of the word. It is clear that he derives his concept of *ʿumrān* directly from al-Fārābī and ultimately from Aristotle. He says:

First Preface: That Human Society is Necessary. The philosophers expressed this by saying, 'Man is a city-dweller by nature,' that is, he cannot do without society, which is the 'city' in their terminology. And this is the meaning of *ʿumrān* (*al-muqaddima al-ūlā fī anna l-iǧtimāʿa li-l-insāni ḍarūrīyun; wa-yuʿabbiru l-ḥukamāʾu ʿan hāḏā bi-qawlihim, al-insānu madanīyun bi-ṭ-ṭabʿi, ay lā budda lahū mina l-iǧtimāʿi llaḏī huwa l-madīnatu fī sṭilāḥihim; wa-huwa maʿnā l-ʿumrān*).

Ibn Ḫaldūn here understood perfectly well the real meaning of the famous Aristotelian text where he says, in a number of passages, that "man is a city-dwelling (*politikon*) living being," a statement that has been frequently misinterpreted as "man is political by nature." What Aristotle meant by that statement is that man by nature is fit—or, as we might say today, biologically programmed—for communal living, for living together with other humans in order to ensure his survival, much like bees and ants, examples given by Aristotle himself (in the *Politics* I,2). Thus his statement "does not mean that man naturally engages in political activity, at least as we understand that term."[17] Even if the *Politics* of Aristotle was not available in Arabic translation, Ibn Ḫaldūn would have had access to this statement also in the *Nicomachean Ethics*, which *was* translated, and in which Aristotle repeats this statement twice. Aristotle's meaning, in the Arabic translation by Isḥāq b. Ḥunayn, is quite clear: *min aǧli anna l-insāna madaniyyun, wa-fī ṭabʿihī an yušārika fī l-ḥayāt*: "for man is a city-dweller—i.e., a communal being—and one whose nature is to live with others."[18] In any case, al-Fārābī made much in his various works of this concept of the city-dwelling (*madanī*) nature of man, and Ibn Ḫaldūn would have found it equally well in al-Fārābī's writings.[19] That he had the same understanding of *madanī* meaning city-dweller and not "political" is clear from his statement cited above, where he interprets *madīna* as society,

---

[17] R.F. Stalley in Stalley and E. Barker, *Aristotle, Politics*, Oxford 1995, 320-321. See the extensive discussion of this point in D. Gutas, "The Meaning of *madanī*," 265-266.

[18] *Nicomachean Ethics* 1169b18-19, Arabic translation in A.A. Akasoy and A. Fidora, eds, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden 2005, 516-517 (where Dunlop also mistranslates *madanī* as "political").

[19] See Gutas, "The Meaning of *madanī*".

iǧtimāʿ, which would have been the common understanding of *madīna* in this context, and then provides his own theoretical understanding by adding, "and this is what is meant by *ʿumrān*."

From this it is clear that what Ibn Ḫaldūn primarily means by *ʿumrān* is human social organization. That is the primary sense of the word and it is because of this sense that Ibn Ḫaldūn can talk about a rural social organization (*ʿumrān badawī*) and an urban social organization (*ʿumrān ḥaḍarī*). At another level, however, *ʿumrān* is made to mean more. Urban social organization, *ʿumrān ḥaḍarī*, is qualitatively different from the rural because in the end it produces, as the highest stage of human development, the arts and sciences: let's not forget that Ibn Ḫaldūn said that they develop only in the cities. This qualitative difference between the two social organizations comes from the fact that in the urban environment there is surplus human labor which can be directed towards the arts and sciences. As Ibn Ḫaldūn says,

"*ʿumrān* is something additional to subsistence activities" (*al-ʿumrānu amrun zāʾidun ʿalā –l-maʿāši*). Here *ʿumrān* is in the same category as *maʿāš*, but of a higher level, because it produces arts and sciences. And if *maʿāš* here means activities that ensure subsistence, then *ʿumrān* must mean activities that ensure the arts and sciences. Putting the two senses together in order to arrive at the more specialized meaning of urban *ʿumrān*, we see that it must mean, "social organization that enables activities, or labor, that produce the arts and sciences." These very concrete concepts of organization and activities are never far away in Ibn Ḫaldūn's use of the term *ʿumrān*, so that although in a general sense it may mean "civilization," as it is almost universally translated, it is not accurate and somehow misleading. Civilization is too abstract a term, and Ibn Ḫaldūn never seems to have had this in mind. This is evident from his use of quantitative terms to describe *ʿumrān*: as we saw above, the arts and sciences flourish when a people have much *ʿumrān*, and decline when they have little. The abstract concept of civilization does not easily lend itself to such quantitative use."[20]

[20] This is also evident from the clumsy translations of the relevant passages of the *Muqaddima*. The passage where Ibn Ḫaldūn says, *li-tawaffuri ʿumrānihim wa-stiḥkāmi l-ḥaḍārati fīhim*, cited above, was translated by Rosenthal as, "because their civilization is abundant and their sedentary culture firmly established" (III,117), which does not make much sense (for what is an abundant civilization"?), and by Cheddadi as, "en raison de la

In sum, then, Ibn Ḫaldūn had a concrete and functional understanding of "civilization," and in this he seems to be close to the way in which modern archaeologists and historians usually define it, as the connection between city social organization and a particular kind of food production. The standard account that one can find in William H. McNeill is widely accepted today: the production of a large surplus of grains and cereals allows people to gather in cities and divide labor into specialized occupations; this liberation from food production among the city-dwellers (the *madaniyyūn* in medieval Arabic terms) enables them to engage in other pursuits and generates what is called civilization.[21] In this sense, Ibn Ḫaldūn is indeed the father of modern history, sociology, anthropology, and archaeology.

In conclusion, it can thus be seen that Ibn Ḫaldūn saw most of the elements that went into his creation of the concept of *ʿumrān* both in the theoretical and philosophical discussions of earlier authors, and in particular Aristotle, that were available in Arabic, and in the course of Islamic history. His genius resides in having been able to combine the various leads that he found in these sources into a coherent and practical theory of human societies and high culture, and the increased insight into history that this theory allowed. With regard to his great predecessor, Aristotle, Ibn Ḫaldūn had the perspicacity to catch the pragmatic and empirical essence of Aristotle's scientific approach and method, as opposed to the majority of Arabic philosophers who were beholden not only to the original Aristotle but to all the subsequent Aristotelian tradition as it was transformed in late antiquity under the influence of Neoplatonism. In this sense, therefore, Ibn Ḫaldūn does not belong to the philosophical tradition in Arabic, as rightly argued by al-Azmeh and Cheddadi, but merely used very creatively the positive insights of this philosophical tradition.

---

prospérité de leur civilization et de la solidité de leur culture urbaine" (p.946), which is a paraphrase rather than a translation of *li-tawaffuri ʿumrānihim*.

[21] See W.H. McNeill, *The Rise of the West*, Chicago 1963, chapters 1-3.

Ibn Khaldūn and Sufism

Adam Sabra

Adam Sabra
Adam Sabra is Assistant Professor of History at the University of Georgia (USA). He is author of *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517* (Cambridge University Press, 2000). An Arabic translation of that book by Dr. Qasim Abduh Qasim, *al-Faqr wa al-ihsan fi Misr `asr salatin al-mamlik*, was published by the Supreme Council for Culture in 2003. Most recently, he is co-editor with Richard McGregor of *The Development of Sufism in Mamluk Egypt* (Institut français d'archéologie orientale du Caire, 2006). His current research focuses on Sufism and family history in Ottoman Egypt.

Abstract

Sufism may seem a peripheral subject in Ibn Khaldun's theory of civilization, but in fact it plays an important role. Ibn Khaldun argues that only under the leadership of a charismatic religious leader aided by God can tribal groups overcome their natural competition and enmity to unite around a common cause. For this reason, Sufism has played an important political role in Islamic history. Nonetheless, Ibn Khaldun rejects the attempts of "modern" Sufis to use messianic expectations for political purposes, arguing that such attempts to predict the advent of the Mahdi are doomed to failure. From a careful reading of Ibn Khaldun's works, it is clear that his ideas about the role of religious leadership in Islamic history are heavily influenced by the example of the Almohad movement. Ibn Khaldun concludes, however, that a political movement based on messianism cannot succeed in the Morocco in his time. The subsequent success of such movements in the sixteenth century in Morocco and Iran shows the continued relevance of Ibn Khaldun's theory.

Ibn Khaldūn and Sufism

Introduction

Despite the plethora of studies on various aspects of Ibn Khaldūn's thought, very little work has been done on his views on Sufism. In his 1981 bibliography of studies on Ibn Khaldūn, which includes more than eight hundred items, Aziz al-Azmeh identifies only three articles on the subject.[1] This lack of attention can be attributed to the overwhelming focus on Ibn Khaldūn's science of civilization (*'ilm al-`umran*), sometimes called his theory of history. At first glance, it might appear that Sufism is of little relevance to Ibn Khaldūn's main argument in the *Muqaddima*.

I will assert in what follows that this lacuna in Khaldūnian studies has hampered understanding of Ibn Khaldūn's science of civilization because Sufism, or more properly charismatic religious leadership, is crucial to his interpretation of the patterns of Islamic history. If this is true, then an understanding of the role of Sufism in Islamic history is crucial to understanding Ibn Khaldūn's theory as a whole.

Ibn Khaldūn argues that dynasties are founded on two pillars: social solidarity (*'aṣabīya*) and charismatic religious leadership. He entitles part 26 of chapter II of the *Muqaddima* "Bedouin can obtain royal authority only making use of some religious coloring, such as prophecy, or sainthood, or some great religious event in general."[2] He writes:

The reason for this is that because of their savagery, the Bedouin are the least willing of nations to subordinate themselves to each other, as they are rude, proud, ambitious, and eager to be the leader. Their individual aspirations rarely coincide. But when there is religion (among them) through prophecy or sainthood, then they have some restraining influence in themselves...When there is a prophet or saint among them, who calls upon them to fulfill the commands of God and rids them of blameworthy qualities and causes them to adopt praiseworthy ones, and who has them concentrate all their strength in order to make the truth prevail, they become fully united and obtain superiority and royal authority. Besides, no people are as quick to (accept) religious truth and right guidance, because their natures have been preserved from distorted habits and uncontaminated by base character qualities.[3]

---

[1] Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*. Beirut: Third World Center, 1981, 304.

[2] Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Ed. M. Quatremère. Beirut: Librairie du Liban, 1992, I, 273; English translation by Franz Rosenthal, *The Muqaddima: An Introduction to History*. London: Routledge & Kegal Paul 1967 (second edition), I, 305. Hereafter, these are referred to as *Prolégomènes* and *Muqaddima*, respectively.

[3] *Prolégomènes*, I, 273; *Muqaddima*, I, 305-6.

Ibn Khaldūn argues that so long as the Bedouin are divided as individuals and tribes, they are incapable of founding a dynasty. Only under the leadership of a charismatic religious leader (a prophet or saint) can they transcend their differences and act in a cohesive manner. Fortunately, the hard living and lack of luxury to which they are accustomed makes them uniquely suited to receive the ascetic message of religious reform.

From the foregoing passages, it should be clear that religious authority is fundamental to Ibn Khaldūn's science of civilization. Since prophetic authority came to an end with the death of the prophet Muhammad, the Seal of the Prophets, only two types of religious authority remain in human history: the authority claimed by those descended from the Prophet and benefiting from his *'aṣabīya*, and the authority claimed by the saints or religious reformers. To these, one might at the caliphate, but, as Ibn Khaldūn shows, the caliphate has always relied on one of these types of authority.

A study of Ibn Khaldūn's view on Sufism must rely on three sources. First, there is the *Muqaddima* itself. Ibn Khaldūn devotes a chapter in the *Muqaddima* to the science of Sufism, but there are also a number of relevant passages scattered throughout the work. Ibn Khaldūn also devotes an entire treatise to the subject of Sufism, entitled *Shifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il.*[4] Finally it is important to compare what Ibn Khaldūn has to say in these two theoretical works with what he says in his chronicle. The theoretical passages in the *Muqaddima* must be compared to Ibn Khaldūn's application of his theory in his chronicle.

Two attempts to treat the subject of Sufism in Ibn Khaldūn's thought deserve mention as important contributions. Muhsin Mahdi's article on the *Shifā' al-sā'il* examines the historical context in which this text was written. He demonstrates that Ibn Khaldūn wrote in response to a debate that occurred in the Maghrib over whether one required the supervision of a shaykh to study Sufism, or whether one might learn the science from books, as one would do with other sciences. Mahdi concludes that Ibn Khaldūn was skeptical about Sufi claims to esoteric knowledge, but that he avoided taking an extreme stance one way or the other in this debate.[5]

More recently, Abū Ya'rub al-Marzūqī has tied together the views expressed by Ibn Khaldūn in the *Shifā' al-sā'il* with the general theory of civilization presented in the *Muqaddima*. Al-Marzūqī argues that Ibn

[4] Ibn Khaldūn, *Shifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il.* Ed. Abū Ya'rub al-Marzūqī. Tunis: al-Dār al-'Arabī lil-Kitāb, 1991.
[5] Muhsin Mahdi, "The Book and the Master as Poles of Cultural Change in Islam," in Speros Vryonis (ed.), *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975, 3-15.

Khaldūn's views are eminently political and are concerned with the debate between Sunnis and Shiits over leadership (*imāma*) over the Muslim community. He argues that Ibn Khaldūn thought that the influence exercised by Shi'i theories of the infallibility of the *imām*s had corrupted later Sufism, and that Ibn Khaldūn wished to defend both Sunnism, with its pragmatic view of political leadership, against what al-Marzūqī calls the Shi'i "myth" of divinely inspired leadership.

Although both of these studies offer important insights into Ibn Khaldūn's thought, neither attempts to compare Ibn Khaldūn's theoretical writings with his historical narrative in the *Tārīkh* (or *'Ibar*). For this reason, neither addresses the historical context in which Ibn Khaldūn devised his theory, especially the influence of the Almohad dynasty on North African politics. The present study falls in three parts. The first part examines Ibn Khaldūn's theoretical writings on Sufism and his understanding of the historical development of that science. Next, it moves on to elucidate the role Ibn Khaldūn assigns to charismatic religious leadership in the *Muqaddima*. Finally, a comparison is made between these theoretical ideas and selected passages in the *Tārīkh* which deal with the role of religious figures in the formation of dynasties. Special attention is paid here to the Almohad dynasty, a key example of how Ibn Khaldūn applies his theory.

Ibn Khaldūn on the Nature and History of Sufism

In order to understand the role played by Sufism in Ibn Khaldūn's science of civilization, one must begin by examining what Ibn Khaldūn understands Sufism to be, and how it has developed historically. The two sources most relevant to this task are the chapter in the *Muqaddima* devoted to Sufism and the tract *Shifā' al-sā'il*. The latter work is more detailed in its discussion of the nature of Sufism, but the passage in the *Muqaddima* is important in order to relate Sufism to the other sciences.

Ibn Khaldūn defines Sufism as one of the legal sciences (*'ulūm shar'īya*). It originated as a way to avoid material pleasures in order to devote oneself to worship of God.[6] These acts of devotion and purification allow one to cleanse the soul. Once cleansed, the soul, like a mirror, will accurately reflect the spiritual world. Without such cleansing, the soul, like a dirty or distorted mirror, cannot properly reflect the spiritual world. This is because man has two natures, animal and angelic. The angels are unencumbered by an animal nature, and can thus perceive the spiritual world immediately. Human beings, on the other hand, can only perceive the spiritual world when they are freed from their animal nature. During sleep, for example, the soul is freed from the desires that

---

[6] *Prolégomènes*, III, 59-60; *Muqaddima*, III, 76.

originate in man's animal nature, and is thus able to receive communications from the spiritual world in the form of dreams. When the body dies, the soul is freed permanently from the distractions that prevent it from perceiving the spiritual world.[7] Prophets possess an inborn ability to shed their human natures in order to perceive the spiritual world as it is.[8] Because they are free from the impediments that prevent ordinary human beings from perceiving the spiritual world, Prophets can momentarily shed their human nature without recourse to any acquired or artificial technique (*lā bi-iktisāb wa lā ṣinā'a*).[9]

The Sufis, on the other hand, attempt to reach a similar state of consciousness and knowledge by means of acquired techniques. As such, Sufism compliments Islamic law (*fiqh*) because it is concerned with the spiritual significance of the rules and rituals prescribed by the law.[10] Where law deals with physical acts, Sufism deals with the soul. Properly practiced, Sufism may allow one to obtain revelatory knowledge (*ma'rifa kashfiya*) in this life.[11]

Ibn Khaldūn divides the actual practice of Sufism into three ascending states. The first is the struggle to be God-fearing (*mujāhadat al-taqwā*).[12] This struggle is equivalent to obeying God's law by not transcending His boundaries. As such, it can and should be practiced by everyone. In addition to its exterior, legal dimension, *taqwā* also has an interior dimension, which consists of good intentions and sincerity.[13] The second stage is the struggle for uprightness (*mujāhadat al-istiqāma*). In this stage, the ethics of the Qurān and Sunna are internalized as in one's character. The repetition of pious acts produces effects (*āthār*) on the soul, which gradually become more deeply rooted in one's character.[14] This transformation does not deprive the worshiper of his human nature – he still needs this to keep his body alive, but it allows him to purify his conduct so that he will not turn away from uprightness for the rest of his life. In order to accomplish this, one must first devote oneself fully to the struggle for uprightness so that one becomes so totally devoted to it that any will to do otherwise is extinguished.[15] In addition, one trains the soul to overcome any vestiges of blameworthy characteristics and desires. This training (*riyāḍa*) must be pursued gradually.[16]

---

[7] *Prolégomènes*, II, 371-3; *Muqaddima*, II, 420-3.
[8] *Prolégomènes*, I, 178; *Muqaddima*, I, 199.
[9] Ibid.
[10] *Shifā'*, 181.
[11] Ibid., 191.
[12] Ibid., 194.
[13] Ibid. Here Ibn Khaldūn quotes Ibn 'A□ā'.
[14] Ibid, 195.
[15] Ibid., 196.
[16] Ibid., 197.

The third and final stage is that of the struggle for revelation (*mujāhadat al-kashf*). In this stage one divests oneself of one's human nature in order to free the soul to obtain divine knowledge.[17] Obviously, the two previous stages are prerequisites for attaining this stage of spiritual development. It is only at this final stage that one experiences revelations from the spiritual world. Since these revelations are difficult to understand and interpret, the struggle for revelation requires the supervision of a teaching shaykh (*shaykh murabbī*) who can guide one on the path based on his own experience. This is unlike the first two stages of Sufism, knowledge of which can be acquired from books.

Sufism, like other forms of human knowledge, had developed over time as Islamic society changed. The early companions of the Prophet and their followers had no need for the third stage of Sufism. Sufism originated among the early Muslims as a form of asceticism, and was not initially concerned with revelations of the spiritual world. This period of initial asceticism corresponds in Ibn Khaldūn's theory of civilization to the initial stage in the formation of a dynasty based on *'aṣabīya*. In this initial stage, the Bedouin founders of the dynasty are still close to their original poverty, simplicity, and virtue. Once they gain power, however, they gradually become more materialistic and corrupt. The development of Sufism as a science recorded in books, therefore, is a product of the gradual decay of Islamic society and the limitation of asceticism to a small minority. Ibn Khaldūn writes:

> Thus, the science of Sufism became a science which was written down in the community. Before that, the path had merely consisted of worship, and its laws could only be obtained from the breasts of men. The same had been the case with all the other sciences which were recorded in books, such as Qur'ān interpretation, the science of tradition, law, legal theory, and other disciplines.[18]

In his account of Sufism in the *Muqaddima* and in the *Shifā' al-sā'il*, Ibn Khaldūn expresses a marked preference for the sober Sufism of al-Muḥāsibī, al-Qushayrī, and al-Ghazālī. In particular, he repeatedly quotes from al-Qushayrī's *Risāla* in order to define the vocabulary of Sufism. Most importantly, these three thinkers did not attempt to discuss the revelatory visions they experienced.

> The same cannot be said of "moderns" among the Sufis. They have recorded their views on the nature of existents, both higher and lower, and of the kingdom, the soul, God's throne, and His seat. These sorts of writings have led the legal scholars (*ahl-futyā*) to be divided between those who condemn the Sufis and those who praise them.[19] In particular, modern Sufis have argued that

---

[17] Ibid.
[18] *Prolégomènes*, III, 63; *Muqaddima*, III, 80-1. I have altered Rosenthal's translation of this passage substantially.
[19] *Prolégomènes*, III, 65; *Muqaddima*, III, 82-3.

God is identical with His creation, or as Ibn Khaldūn says, that God is "united with His creatures in His essence (*hawīya*), His existence, and His attributes."[20] He compares this doctrine to the Christian doctrine of incarnation or the view of some Shi'is that God is incarnate in the persons of the Imams.

I will not enter here into a detailed discussion of Ibn Khaldūn's description of the various Sufi doctrines of his era. His main purpose is to reaffirm the separateness of God from his creation:

We know for certain that a country which we have quitted on our travels or to which we are traveling, exists, despite the fact that we do not see it anymore. We also have definite knowledge of the existence of heaven that overlooks (everything), and of the stars, and of all the other things that are remote from us. Man knows these things for certain. No one would deny to himself (the existence of) certain knowledge.[21]

Ibn Khaldūn affirms the reliability of sense perception and calls into question the mystical visions which claim to prove the non-existence of the material world.

Ibn Khaldūn traces the origins of these ideas in Sufism to the influence of Shi'i, and especially Ismaili works, with their emphasis on the esoteric interpretation of the sacred texts. Thus, he argues, the pole (*quṭb*) in Sufism parallels the Imam in Shi'ism.[22] Similarly, the *abdāl* of Sufism play a similar role to the *nuqabā'* in Shi'ism. For this reason, the Sufis attribute the origin of their bestowing of a cloak (*khirqa*) by the master upon a disciple to the practice of 'Alī ibn Abī Ṭālib.[23] This theory is false, however, since the cloak symbolizes asceticism, which was practiced by all of the companions of the Prophet.

This is not to say that Ibn Khaldūn regards the Sufis as frauds. He argues against Abū Isḥaq al-Isfarā'inī that the miracles performed by the Sufi saints are real, and do not constitute a threat to the belief that miracles are given to Prophets so that they may prove the veracity of their message. He agrees with the standard position of the Ash'arī school that a Prophet's miracles are distinguished from those of a saint by a prior challenge.[24] The problem arises when Sufis attempt to communicate their visions, whether in the form of systematic writings such as those of Ibn 'Arabī or Ibn Sab'īn, or through

[20] *Prolégomènes*, III, 67; *Muqaddima*, III, 85.
[21] *Prolégomènes*, III, 72; *Muqaddima*, III, 91. See also, *Shifā' al-sā'il*, 211-21.
[22] *Prolégomènes*, III, 73, *Muqaddima*, III, 93.
[23] Ibid.
[24] *Prolégomènes*, III, 78; *Muqaddima*, III, 100.

ecstatic utterances (*shaṭaḥāt*) such as those of al-Ḥallāj or Abū Yazīd al-Bisṭāmī. It would be better for them to avoid these suspicious behaviors and concentrate on leading an exemplary life.[25]

Religious Leadership and the Foundation of Dynasties

Religious authority, including that wielded by Sufi saints, is of paramount significance in the establishment of dynasties according to Ibn Khaldūn. Indeed, his claim that later Sufism was influenced by Shi'i ideas suggests that one must examine the political role played by Sufis in the context of the political role played by Prophets and sacred lineages, such as those of the various Shi'i dynasties. In fact, Ibn Khaldūn goes so far as to say that the only way to build a large, territorially extensive state is by relying on prophecy (nubūwa) or a truthful propaganda (*da'wat ḥaqq*).[26] Only with God's aid can people's hearts be brought together to achieve a common purpose. In this way, jealousies and competition can be overcome and replaced with cooperation and mutual support.

Without a religious mission, dynasties are forced to rely purely on 'aṣabīya, and thus have a limited appeal. The new dynasty that is founded on a religious appeal, on the other hand, will attract people who are willing to die for its cause. Under these circumstances, a united religious movement can overcome a dynasty whose numbers are greater, but whose followers are riven by divisions and mutual suspicions, and who may fear death.[27] Thus, the early Muslims defeated numerically superior Byzantine and Persian forces at the battles of Yarmūk and al-Qādisīya. Similarly, the Lamatūna Berbers and the Almohads defeated superior armies in the Maghrib due to their "religious concord" (*ijtimā' dīnī*).[28] In this way, it was possible for the Maṣmūda Berbers (the Almohads) to defeat the Zanāta Berbers (the Almoravids), despite the fact that the latter were closer to a Bedouin life and therefore more fierce. The key factor in the Almohad victory was the religious mission of the Mahdī Ibn Tūmart.[29]

I will return to the example of the Almohads in the next section of this paper, but first it is important to note that Ibn Khaldūn does not consider a religious program sufficient on its own, that is, unaccompanied by an *'aṣabīya*. Even the prophets required the help of tribal forces, which they received with God's aid. Therefore, one should not expect lesser religious figures, such as

[25] *Prolégomènes*, III, 79; *Muqaddima*, III, 102.
[26] *Prolégomènes*, I, 284; *Muqaddima*, I, 319.
[27] *Prolégomènes*, I, 284-5; *Muqaddima*, I, 320.
[28] *Prolégomènes*, I, 285; *Muqaddima*, I, 321.
[29] *Prolégomènes*, I, 286; *Muqadimma*, I, 322.

Sufi saints, to be able to do so without the support of an *'aṣabīya*.[30] Ibn Khaldūn gives the example of Ibn Qasī, a Sufi who revolted in Spain shortly before the beginning of the Almohad mission. As a result of his limited appeal, he was forced to turn over his limited conquests to the Almohads, who enjoyed tribal support.[31]

Ibn Khaldūn goes on to generalize from this example about movements aimed at religious reform by commanding right and forbidding wrong. He notes:

To this chapter belong the cases of revolutionaries from among the common people and of the jurists who undertake to forbid wrong. Many people devoted to worship and to following the paths of religion come to revolt against unjust amirs. They call for changing wrong practices and forbidding them, and for commanding right practices in hope of receiving a reward from God. They gain many followers and sympathizers from among the rabble and the masses, but they risk their lives and most are killed in this pursuit, unrewarded sinners, because God, may He be exalted, did not make this their fate, but only ordered that it be undertaken by those capable of it.[32]

One can only achieve God's task with His agreement and support.[33] All other attempts at popular religious reform are doomed to failure. The first example of such a popular movement began during the civil war between al-Amīn and al-Ma'mūn. In the chaos that ensued after the death of al-Amīn, a man named Khālid al-Daryūsh attempted to organize the people of Baghdad against lawbreakers. He was joined by another figure named Sahl al-Anṣārī. These movements came to a bad end, and Sahl was captured by the army of Ibrāhīm al-Mahdī.[34]

Ibn Khaldūn expresses nothing but contempt for people of this type. He considers them ignorant of the requirements for a successful religious movement and says that they must be punished, "One may either treat them, if they are insane, or one may punish them either by execution or beatings when they cause trouble, or one may ridicule them and treat them as buffoons."[35]

In the next passage, Ibn Khaldūn returns to the theme we saw earlier, namely the influence which messianic Shi'i ideas have had on later Sufis. He notes that some religious reformers claim to be the awaited Fatimid, that is, the Mahdī. Most, he says, are either mad or swindlers.[36] A number of attempts at

---

[30] *Prolégomènes*, I, 286-7; *Muqaddima*, I, 322-3.
[31] *Prolégomènes*, I, 286; *Muqaddima*, I, 323.
[32] *Prolégomènes*, I, 287; *Muqaddima*, I, 323-4.
[33] *Prolégomènes*, I, 288; *Muqaddima*, I, 324.
[34] *Prolégomènes*, I, 288-9; *Muqaddima*, I, 324-6.
[35] *Prolégomènes*, I, 289; *Muqaddima*, I, 326.
[36] *Prolégomènes*, I, 289; *Muqaddima*, I, 326.

revolts of this type were made at the beginning of the 700s (1300s CE), but they were all supressed because they failed to win the support of an *'aṣabīya*.[37]

In order to arrive at the precise meaning of this Shi'i/Sufi convergence, one must first consider Ibn Khaldūn's views on the caliphate and imamate. Ibn Khaldūn argues that in Islam the function of the caliph is to oversee both the worldly affairs and the salvation of the Muslim community. Like any political society, the Islamic polity is founded on norms (*qawānīn*).

If these norms are ordained by rational and leading personalities and the (best) minds of the dynasty, the result will be a rational policy. If they are ordained by God through a law-giver who establishes and legislates them, it will be a religious policy, beneficial in this world and in the next.[38]

It is possible to establish a dynasty on a purely secular basis, and Ibn Khaldūn considers the Persian (Sasanid) state to be a dynasty founded on man-made laws.[39] Such a secular dynasty is only concerned with worldly interests, unlike the caliphate, which is concerned with what is best for man in both this world and the next.

In his discussion of the dispute between the Sunnis and Shi'is over the imamate and its meaning, Ibn Khaldūn sides with those Sunnis who consider the correct title of the caliph to be *khalīfat rasūl Allāh* (successor to the Messenger of God), rather than *khalīfat Allāh* (God's deputy).[40] Furthermore, he agrees with Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī in arguing that there can be more than one imām at any one time, a position supported by the scholars of the Maghrib and al-Andalus.[41] This position accommodates the historical fact that the title "commander of the faithful" was used by the Umayyads in Spain and by the Almohads. Ibn Khaldūn argues that this division of responsibility between two imāms is necessitated by the large territorial expanse controlled by Islam.[42] Similarly, he rejects the requirement that the caliph be of Qurashī descent. Since the *'aṣabīya* of Quraysh weakened long ago, there is no way in which the caliphate can depend on it. Since Islamic law is good for all time and in all places, such an impossible stipulation cannot be required by law.[43] This flexibility with regard to the requirements of the caliphate allows for the possibility of the renewal of the caliphate from time to time and in different places in the Islamic world.

---

[37] Ibid.
[38] *Prolégomènes*, I, 342-3; *Muqaddima*, I, 386.
[39] Ibid.
[40] *Prolégomènes*, I, 344-5; *Muqaddima*, I, 389.
[41] *Prolégomènes*, I, 347-8; *Muqaddima*, I, 393.
[42] *Prolégomènes*, I, 348; *Muqaddima*, I, 393.
[43] *Prolégomènes*, I, 350-5; *Muqaddima*, I, 396-402.

As is implied by Ibn Khaldūn's statement that the caliph cannot be from Quraysh since that tribe no longer has a politically effective *'aṣabīya*, he does not support the Shi'i claim to the imamate. He calls into question the accuracy of the pro-Shi'i traditions, and demonstrates that the Shi'a themselves cannot agree on the correct line of imāms.[44]

Ibn Khaldūn continues his polemic against Shi'ism and its influence on Sufism in his chapter on the "Fatimid," that is, the Mahdī. He begins by noting that the advent of the Mahdī from among the Prophet's family is a tradition accepted among all Muslims in every age.[45] He then examines the various traditions concerning the identity of the Mahdī, including the arguments of those who deny his existence. Ibn Khaldūn does not deny the existence of the Mahdī, but he condemns Sufis for attempting to predict his arrival by mystical revelation (*kashf*).[46] He believes that this approach reflects the influence of Shi'ism, especially Ismailism, on Sufism, with the saints taking the place of the imāms. For this reason, the Sufis attribute their origins to 'Alī b. Abī Ṭālib.[47] In particular, he condemns the ideas of Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī, Ibn Qasī, Ibn Sab'īn, and Ibn Abī Wāṭīl. According to the view of Ibn Abī Wāṭīl, Islamic history has passed through three stages (*marātib*): prophecy, caliphate, and kingship.[48] These three stages are to be followed by three eschatological stages: the advent of the Mahdī (or saint), the appearance of the Anti-Christ (Dajjāl), and the displacement of Islam by infidelity (*kufr*). Furthermore, since the caliphate belongs to Quraysh, the imamate must belong to persons even closer to the Prophet, that is, his family.[49] He also examines the theories of Ibn 'Arabī concerning the seal of the saints and the advent of the Mahdī. He cites Ibn Abī Wāṭīl as arguing that the Seal of Saints should be the awaited Fatimid, who was expected in 743/1342-3.[50]

Ibn Khaldūn rejects these speculations as worthless:

The time, the man, and the place are clearly indicated in them. But the (predicted) time passes, and there is not the slightest trace of (the prediction coming true). Then, some new suggestion is adopted which, as one can see, is based upon linguistic equivocations, imaginary ideas, and astrological judgments. The life of every one of these people is spent on such things.[51]

---

[44] *Prolégomènes*, I, 355-364; *Muqaddima*, I, 402-414.
[45] *Prolégomènes*, ii, 142; *Muqaddima*, ii, 156.
[46] *Prolégomènes*, ii, 164; *Muqaddima*, ii, 186.
[47] *Prolégomènes*, II, 164; *Muqaddima*, II, 187.
[48] *Prolégomènes*, II, 166; *Muqaddima*, II, 188.
[49] *Prolégomènes*, II, 166; *Muqaddima*, II, 189.
[50] *Prolégomènes*, II, 167; *Muqaddima*, II, 190.
[51] *Prolégomènes*, II, 171; *Muqaddima*, II, 195.

Most recently, Sufis have been expecting the advent of a man who will renew Islamic law and practice. He may or may not be a Fatimid.

Ibn Khaldūn does not deny the possibility that the Mahdī may arrive in the near future. He simply points out that such speculations are of no value since they cannot be proven, and are frequently disproved when the appointed time passes without incident. What one can know with certainty is that "no religious or royal mission can be completed without the power of *'aṣabīya*."[52] Since, however, the *'aṣabīya* of Quraysh and of the Fatimids and Talibids has declined and been overcome by that of other nations, the possibility of a Mahdī arising form among them has been severely limited. A few such remnants remain in the Hijaz, and the Mahdī would have to revive their sense of unity for his cause to succeed.[53]

On the other hand, the common people, who lack this scientific approach to eschatology, are easily fooled by any messianic claimant. Most of these movements begin in remote parts of the world, such as Zāb in Ifriqīya (Tunisia) or al-Sūs in Morocco.[54] In Māssa, near al-Sūs, there is a Sufi monastery where it is believed the Mahdī will appear. Early in the eighth (fourteenth) century, the Merinid ruler Sultan Yusuf b. Ya'qūb had one such false messiah assassinated.[55] In another case, a false messiah abandoned his claims when faced with the overwhelming power of the Merinids. Ibn Khaldūn notes, however, "It still remained for him (to realize) that the group feeling of the Fatimids and all the Quraysh had disappeared, especially in the Maghrib."[56] Still, he was smart enough to recognize that the *'aṣabīya* of the Merinids was stronger than that of the Fatimids.

The failure of messianic movements in the Maghrib did not prevent more attempts at religious reform. Some of these movements attempt to revive the Sunna without making messianic claims.[57] In many cases, they aim at the reform of the Bedouin whose behavior threatens public safety. Although these movements may enjoy some temporary success, they ultimately fail. This is because their conversion is superficial and when their saintly leader dies, they return to their raiding and pillaging.[58]

---

[52] *Prolégomènes*, II, 195; *Muqaddima*, II, 195.
[53] *Prolégomènes*, II, 172; *Muqaddima*, II, 196.
[54] Ibid.
[55] *Prolégomènes*, II, 173-4; *Muqaddima*, II, 197. For more on this phenomenon, see Halima Ferhat, "Litterature eschatologique et espace sacre au Maroc: Le Cas de Massa," *Studia Islamica* 80 (1994), 47-56.
[56] *Prolégomènes*, II, 175; *Muqaddima*, II, 198.
[57] *Prolégomènes*, II, 175; *Muqaddima*, II, 199.
[58] *Prolégomènes*, II, 176; *Muqaddima*, II, 199-200.

Ibn Khaldūn and the Almohads

From a close reading of the Muqaddima and Ibn Khaldūn's *Tārīkh*, it is clear that the influence of the Almohad dynasty played an important role in his intellectual formation and in the elaboration of his science of civilization. Given the importance of the Almohads to the history of the medieval Maghrib, this is unsurprising. Ibn Khaldūn lived in what might be called the post-Almohad period in Maghribi history, especially in Ifriqyā, where the Hafṣids, a dynasty derivative of the Almohads, competed with other dynasties for power.

Whether the Almohads can be described as Sufis is open to question. Muḥammad ibn Tūmart, their founder, claimed to avenge the burning of al-Ghazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* by the Almoravids, but his own ideas emphasized a reform of religious beliefs along Ash'arite lines. Nonetheless, the eschatological claims made by the early Almohads, combined with the role of charismatic religious authority wielded by Ibn Tumārt, make them a good test case of Ibn Khaldūn's theory. Indeed, one could argue that the failed Sufi movements of the fourteenth century cited by Ibn Khaldūn were attempting to repeat the successes of the Almohad movement.

In his discussion of the title "commander of the faithful" in the *Muqaddima*, Ibn Khaldūn notes the unusual claims made by Ibn Tūmart. He was first called the Imām, and later the Mahdī, titles which suggest a Shi'i, probably Fatimid, influence.[59] In accordance with this world view, he claimed infallibility (*'iṣma*). According to the hostile account of Ibn Khallikān, the proclamation of the Mahdī may have been influenced by predictions that the year 500 would bring the advent of the messiah.[60] What was meant by the Mahdī's *'iṣma* is controversial, but Cornell suggests that it was closer to the Sufi concept of the pole than it was to the Shi'i concept of the infallible Imām.[61] Michael Brett, on the other hand, argues that what makes Almohad ideology fascinating is its combination of Ash'arite and Shi'i ideas.[62]

What is certain is that Ibn Tūmart fought for three major reforms of North African, and perhaps global, Islam. First, he opposed the narrow Malikism of the Almoravids and advocated a return to the Qur'ān and Sunna. Second, he rejected anthropomorphism in favor of an Ash'arite allegorical interpretation of the sacred texts. Finally, he argued that the montheists (*Muwaḥḥidūn*) of his movement were duty bound to overturn these heresies by *ḥisba*, commanding

[59] *Prolégomènes*, I, 413-4; *Muqaddima*, I, 471.
[60] Vincent J. Cornell, "Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tumārt," *Studia Islamica* 66 (1987), 81.
[61] Ibid., 101-2.
[62] Michael Brett, "The Lamp of the Almohads: Illumination as a political idea in twelfth century Morocco," in his Ibn *Khaldun and the Medieval Maghrib*. Aldershot: Ashgate, 1999, VI, 3.

right and forbidding wrong. In practice, this meant waging war against the opponents of the Almohad mission. Ibn Khaldūn calls Ibn Tūmart a "missionary for truth" (*dā'in ilā al-ḥaqq*).[63]

Further evidence for Ibn Khaldūn's interpretation of the Almohad mission can be gleaned from his chronicle. In keeping with Ibn Khaldūn's theory that no dynasty or religious movement can be successful without the support of an *'aṣabīya*, the chronicle is organized by ethnic and lineage group. The Almohad movement falls into the section dealing with Berber dynasties, specifically those belonging to the Maṣmūda group.[64] The Maṣmūda had already played an important role in the establishment of the Almoravid dynasty, and they continued to live separately from other ethnic and tribal groups in proximity to their ancestral home in the Daran mountains. According to Ibn Khaldūn, this isolation allowed them to maintain their *'aṣabīya*, uncorrupted by the luxury of the new dynasty. It was from among them that the Mahdī Ibn Tūmart emerged to challenge the Almoravids, whose *'aṣabīya* was Lamatūna.

Ibn Tūmart's genealogy poses something of a problem for Ibn Khaldūn. On the one hand, the traditions that predicted the coming of the Mahdī insist that he must be a Fatimid, that is an Arab descendent of the Prophet Muhammad. On the other, Ibn Khaldūn's theory and the historical record available to him would make the Mahdī a Berber. Ibn Khaldūn neatly resolves this contradiction by arguing that the brother of the founder of the 'Alid Idrīsids had settled in Tlemcen, and that his ancestors had spread throughout the Maghrib, marrying into local families. Thus, many of the Maṣmūda and people of al-Sūs could claim to be Ḥasanid *ashrāf*.[65] Indeed, among the Maṣmūda tribes, the lineage of the Prophet became "intermeshed (*iltaḥama*) with their *'aṣabīya* and put on their skin."[66]

Thus Ibn Tumārt satisfies both requirements for the leader of a religious movement based on tribal and ethnic solidarity. Naturally, the future Mahdī came from a religious family, and Ibn Khaldūn goes on to relate the well-known story of his journey to the Mashriq in search of knowledge at a time when soothsayers and astrologers were predicting the advent of a new dynasty in the Maghrib.[67]

---

[63] *Prolégomènes*, I, 413; *Muqaddima*, I, 471.
[64] Ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Beirut; Dār al-Fikr, 1988 (2nd ed.), vi, 300.
[65] Ibid., 301.
[66] Ibid.
[67] Ibid., 302.

He then returned to the Maghrib, full of the knowledge he had he acquired from his Ash'arite masters. The details of the early Almohad mission have been dealt with by others and need not be repeated here. The point, from the point of view of Ibn Khaldūn, is that Ibn Tūmart was not successful in his mission until he returned to his own people, the Hargha (a tribe within Maṣmūda), and built a *rābiṭa* where he could teach his students and the tribesmen his doctrine, instructing them in the Berber language.[68] Aware of the predictions of dynastic change, the Almoravids attempted to have Ibn Tumārt assassinated, but he escaped to safety and he began his jihad against the "anthropomorphists" (*mujassimūn*).[69]

The Mahdī died before his task was completed, but he named a successor, 'Abd al-Mu'min, who bore the title of "commander of the faithful." The latter was not of the "skin" of his Maṣmūda followers, and he was obliged to conceal the death of the Mahdī for three years.[70] In the meantime, the Almohad faithful continued to practice the rituals of the sect, including the recitation of its distinctive prayer (*ḥizb rātib*).[71] Sitting around his grave, the Mahdī's chief followers and his sister Zaynab deliberated the decisions which they presented as the Mahdī's instructions. Eventually, the leading Almohads were forced to reveal the truth to prevent one of the leaders, the shaykh Abū Ḥafṣ from taking over with the support of Maṣmūda.[72] In this case, mission prevailed over *'aṣabīya*, and 'Abd al-Mu'min succeeded in asserting his control over most of the movement. In the end, his campaign of jihad succeeded in provoking a rebellion of the Berbers of the Maghrib against the Almoravids.

Ibn Khaldūn's account of the rise of Almohads demonstrates how he interprets the interaction of tribal and ethnic solidarities with a religious message. The Almohads were the most successful movement of this type to arise in the Maghrib in the medieval period. Yet, as Ibn Khaldūn's science of civilization predicts, the reign of the Almohads came to an end, and was replaced by a new *'aṣabīya*, that of Zanāta, the dominant group supporting the Merinids. Vestiges of Almohad rule remained among the Ḥafṣids in Ifrīqyā, but they too were sorely pressed. As Ibn Khaldūn notes, several Sufi leaders attempted to repeat the Almohads' success, taking advantage of the eschatological expectations that accompanied the year 700 of the Islamic calendar. Faced with the solid *'aṣabīya* of the Merinids, however, each was defeated.

[68] Ibid., 303
[69] Ibid., 304
[70] Ibid., 305.
[71] Ibid., 306
[72] Ibid.

Although Ibn Khaldūn admits that messianic expectations continue to have currency at the margins of Maghribi society, he doubts that these expectations will bear any fruit. The Maghrib of the fourteenth century was increasingly chaotic and divided between numerous Berber dynasties with little religious basis. Furthermore, Ibn Khaldūn rejects the requirement that the commander of the faithful be from Quraysh because he believes that Quraysh's *'aṣabīya* is exhausted and the Arabs have lost pride of place to other peoples, notably the Turks, whose rule in Egypt and Syria he praises.

In retrospect, Ibn Khaldūn appears a man of his time. In the post-Almohad period of Maghribi history, it appeared that the cycle of messianic Sufi movements had run its course and that the family of the Prophet lacked the solitary to impose its rule once more. Of course, with the benefit of hindsight we know better. One hundred years after Ibn Khaldūn's death, the Sa'dī dynasty combined descent from the Prophet, Sufism, and messianic expectations to seize power[73]. In Iran, the formerly Sunni Sufi order the Safavids used a similar combination of legitimating factors, albeit in an explicitly Shi'i framework, to found a new dynasty. In each case, the religious movement enjoyed the support of a strong *'aṣabiya*. Ibn Khaldūn's theory continued to be validated long after his death.

[73] For detailed information on the relationship between the Sa'dī dynasty and preceding Sufi eschatological movements, see Merceds Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdīs of the Muslim West*. Leiden: Brill, 2006

هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟

قراءة معاصرة لمقدمـــة ابن خلـــدون

حسن حنفي

د. حسن حنفي

د. حسن حنفي حسنين، من مواليد ١٣ فبراير ١٩٣٥، حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٦ من جامعة باريس (السربون)، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة منذ عام ١٩٦٦ حتى الآن، ويشغل منصب السكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية منذ ١٩٧٦، ونائب رئيس اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية منذ عام ١٩٨٢. له أكثر من ثلاثين مؤلفاً بلغات مختلفة: الفرنسية والإنجليزية والعربية، وهو صاحب مشروع "التراث والتجديد" الذي يشمل ثلاث جبهات:

١- إعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة: علم أصول الدين، الفلسفة، أصول الفقه، التصوف، العلوم النقلية طبقا لتحديات هذا العصر.

٢- تأسيس علم الاستغراب لتحويل الغرب من مصدر للعلم كي يصبح موضوعا للعلم.

٣- نظرية التفسير من أجل تأويل النص من خلال التجربة الحية.

ملخص

١- ابن خلدون أشعري. وهو في نفس الوقت مؤسس فلسفة التاريخ وعلم العمران، ويقول بالحتمية الجغرافية. فعل استطاع ابن خلدون الخروج عن الأشعرية التي تقول بالحتمية الإلهية؟ وهل هناك فرق بين الحتمية الإلهية والحتمية التاريخية، بين قانون التاريخ والإرادة الإلهية؟ هل وحد ابن خلدون بينهما كما وحد هردر من قبل بين العناية الإلهية وقانون التاريخ؟ يقول ابن خلدون بالحتمية الجغرافية كما فعل مونتسكيو بعد ذلك. إذ يؤثر الهواء في أخلاق البشر وفي طبيعة العمران. فهل هذا تحول من الدين إلى العلم أم أنه تصور واحد للعالم مع اختلاف الأسماء، الإرادة الإلهية الشاملة أم الحتمية الجغرافية التاريخية؟

٢- وتقوم الدولة عند ابن خلدون على العصبية أي القبلية والدين. فالإمامة في قريش، كما أن النبوة فيها عند الأشاعرة. والدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق. والدعوة الدينية الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية. والدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم. فهل هذا خروج على الأشعرية أم استمرار لها؟

٣- والرؤية والنبوة والكهانة والعرافة من مدارك الغيب عند ابن خلدون. كما أنه يبطل الفلسفة ويبين فساد منتحليها. أليس هذا استمراراً للأشعرية الصوفية ولتهافت الفلاسفة عند الغزالي الأشعري؟

٤- والعلماء أبعد الناس عن السياسة عند ابن خلدون وهو موقف فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس منذ اضطهاد الأمويين الذين أفرزوا الأشعرية العقائدية كموقف من الحياة والتسليم بالقضاء والقدر حتى يستتب الأمر الواقع دون الخروج عليه قبل أن يصوغها الأشعري بعد ذلك بقرنين، وقد كان ابن خلدون نفسه فقيها لهولاكو.

فهل خرج ابن خلدون عن الأشعرية أم أنه ظل أسيرا لها؟

هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟

قراءة معاصرة لمقدمـــة ابن خلـــدون

أولا: العنوان والبنية.

"مقدمة" ابن خلدون هو الجزء الأول من "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخـبر في أيـام العـرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر"[1]. يضم فلسفته في التاريخ قبل أن يطبقهـا في موضوع العرب والبربر لأن:

١- التاريخ عند ابن خلدون عبرة وموعظة يدرسه للاعتبار. وهو المعنى الوارد في القرآن الكـريم ﴿إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار﴾ (٣ : ١٣)، ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب﴾ (١٢ : ١١١) ، ﴿إن في ذلك لعبرة لمن يخشى﴾ (٧٩ : ٢٦)...الخ.

٢- التاريخ شامل من المبتدأ إلى الخبر أي من البداية إلى النهاية.

٣- الموضوع هو تاريخ العرب والعجم والبربر. فالعرب هم الوسط، والعجم في الشرق، والبربر في الغرب. العرب قلب الأمة الإسلامية وأهم عنصرين فيها العجم والبربر.

٤- وضع التاريخ العام لهذه الشعوب الثلاثة في إطار أعم وأشمل هو التاريخ الشامل لمن عاصرها "من ذوى السلطان الأكبر" أي أقوام النبط والسريانيين وبني إسرائيل والقـبط، واليونـان والروم والترك، والفرنجة في آسيا وأوروبا، لما كان معظم العرب والبربر في أفريقيـا. فهـو يدرس تاريخ العرب والبربر في إطار مقارن من تاريخ الحضارات للشعوب المجاورة.

٥- ابن خلدون مؤرخ، والسياسة لديه تاريخ اجتماعي، لذلك قسم ابن خلدون "كتاب العـبر" إلى ثلاثة كتب:

الأول هو المقدمة النظرية المشهورة "في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتيـة مـن الملك والسلطان والكسب، والمعاش والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب".

الثاني في تاريخ العرب "في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهـد، وفيـه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس، وبـني إسـرائيل والقبط واليونان، والروم والترك والإفرنجة".

الثالث في تاريخ البربر "في أخبار البربر ومواليهم من زناته، وذكر أوليتهم وأجيالهم، ومـا كـان بديار المغرب خاصة من الملك والدول"[2].

---

(١) المقدمة ص٦

(٢) السابق ص٦.

ويتضح ذلك أيضاً من عنوان مقدمة ابن خلدون، وهو الكتاب الأول من "كتاب العبر" وهو "في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب"[٣]. فابن خلدون يصف التاريخ البشرى، تاريخ الحضارات، والانتقال من حالة البدو إلى حالة الحضر، والحروب (التغلب)، والمهن (الكسب)، والحياة الاجتماعية (المعاش)، والصناعات (الصنائع)، والثقافة (العلوم).

يبحث ابن خلدون في "طبيعة العمران"، فيرى أن هناك طبيعة واحدة للعمران البشري، وبالتالي فهو أحادي التفسير. و"الطبيعة" هنا تعني الماهية أو الواقع أو البنية أو القانون أو الحقيقة كما هو الحال في الكلمة الألمانية Wesen.

ويتميز ابن خلدون في بحثه "طبيعة العمران" بأنه يذكر "العلل والأسباب". فالظواهر التاريخية لها علل مادية وأسباب بعيدة. العلة هي السبب المادي القريب، والسبب هو قانون التاريخ الأعم والأشمل. العلة يمكن معرفتها بتحليل الظواهر المباشرة Micro- Analysis والأسباب يمكن معرفتها بوضع هذه الظواهر المباشرة في قوانينها العامة Macro-Analysis. الأول يقوم به عالم الاجتماع، والثاني يقوم به فيلسوف التاريخ. فابن خلدون يفسر Explain.

والبنية في مقدمة ابن خلدون سداسية على النحو الآتي:

١- "في العمران البشري على الجملة" أي في طبيعة التجمعات البشرية من حيث هي كذلك على وجه العموم.
٢- "في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل" أي وصف حالة البدو وهو التجمع البشري الأول الطبيعي البري قبل حالة التحضر والمدنية.
٣- "في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية"، أي في الدولة والملك والسلطة.
٤- "في البلدان والأمصار وسائر العمران"، أي في حالة الحضر بعد حالة البدو، وكل ما فيها من مظاهر البناء والتشييد للهياكل والمدن.
٥- "في المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع"، أي في أنواع المهن والصناعات ومصادر الرزق وتقسيم العمل.

---

(٣) السابق ص٣٥.

٦- "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه" أي في التاريخ الثقافي وما ينشأ في المجتمعات من علوم رياضية وطبيعية وإنسانية ودينية وشرعية ومناهج التربية والتعليم.

ويلاحظ على هذه البنية السداسية الآتي:

أ- أن كل موضوع يُدرس فيه "وما يعرض في ذلك من الأحوال" أي أن الظواهر حية متغيرة وليست ثابتة ساكنة.

ب- البداية من الأعم إلى الأخص اعتماداً على مفاهيم أصول الفقه مثل الضروري والتكميلي (الحاجي والتحسيني).

جـ- من حيث الكم أكبرها الثالث (الملك)، وأصغرها الثاني (البدو). وبالتالي تكون الأقسام الستة من حيث الكم من الكبير إلى الصغير: الثالث (الملك)، فالسادس (العلوم)، فالأول (طبيعة العمران)، فالخامس (المهن)، فالرابع (الحضر)، فالثاني (البدو).

د- البدو أقرب إلى حالة الطبيعة وما يتميز به الحضر البناء والصناعات والعلوم.

هـ- الانتقال من البدو إلى الحضر عن طريق الملك أي إنشاء الدولة.

المقدمـــــة

في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلـب والكـسب والمعـاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل

في العمران البشرى على الجملة	في العمران البدوي والأمم الوحشية	في الدولة العامة والملل والخلافة والمراتب السلطانية	في البلدان والأمصار وسائر العمران	في المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع	في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه
١ الاجتماع ضروري	١ أجيال البدو والحضر	١ العصبية	١ الدول والملك	١ الرزق	١ العلم الطبيعي
٢ العمران من الأرض	٢ جيل العرب	٢ العصبية والدولة	٢ الملك والأمصار	٢ المعاش	٢ العلم صناعة
٣ المعقول من الأقاليم	٣ البدو أقدم	٣ العصبية والدولة	٣ المدن والهياكل	٣ الخدمة	٣ العلوم والعمران
٤ أثر الهواء	٤ أقرب إلى الخير	٤ الدولة والدين	٤ الهياكل	٤ الكنوز	٤ أصناف العلوم
٥ الخصب والجوع	٥ أقرب إلى الشجاعة	٥ الدين والعصبية	٥ أوضاع المدن	٥ الجاه	٥ القرآن
٦ الفطرة والرياضة	٦ معاناة الحضر	٦ الدين والعصبية	٦ المساجد	٦ التملق	٦ الحديث
	٧ القبائل	٧ الدولة والأوطان	٧ مدن الغرب	٧ رجال الدين	٧ الفقه
١٩ المذلة	٨ العصبية	٨ القلة والكثرة	٨ المباني	٨ الخلافة	٨ الفرائض
٢٠ التنافس	٩ النسب	٩ الأوطان والقبائل	٩ خراب المباني	٩ التجارة	٩ أصول الفقه
٢١ الملك	١٠ الأنساب	١٠ الملك والمجد	١٠ مبادئ الخراب	١٠ التجار	١٠ الكلام
٢٢ عودة الشعب	١١ الرئاسة	١١ الملك والدعة	١١ تفاضل الرزق	١١ خلق التجار	١١ التصوف

- القناء ٢٣
- الاقتداء ٢٤
- البسائط ٢٥
- الخراب ٢٦
- الدين ٢٧
- السياسة ٢٨
- التغلب ٢٩

- الرئاسة ١٢
- الشرف ١٣
- الموالى ١٤
- الحسب ١٥
- التغلب ١٦
- الملك ١٧
- الترف ١٨

- الملك والترف ١٢
- الملك والهرم ١٣
- إعمار الدولة ١٤
- من البداوة إلى الحضارة ١٥
- الترف والدولة ١٦
- أطوار الدولة ١٧
- آثار الدولة ١٨
- الدولة والموالى ١٩
- الموالى والمصطفين ٢٠
- حجر السلطان ٢١
- المتغلبون على السلطان ٢٢
- الملك ٢٣
- إرهاف الحد ٢٤
- الخلافة والإمامة ٢٥
- الإمامة ٢٦
- مذاهب الشيعة ٢٧
- الخلافة والملك ٢٨

- الحجاب ٤٤
- انقسام الدولة ٤٥
- هرم الدولة ٤٦
- خلل الدولة ٤٧
- حدوث الدولة ٤٨
- الدولة المستجدة ٤٩
- وفور العمران ٥٠
- العمران والسياسة ٥١
- أمر الفاطمي ٥٢

- اللقب ٣٢
- ألقاب الملك ٣٣
- مراتب الملك ٣٤
- مراتب السيف ٣٥
- شارات الملك ٣٦
- الحروب ٣٧
- الجباية ٣٨
- المكوس ٣٩
- التجارة ٤٠

- أسعار المدن ١٢
- البادية والعمران ١٣
- الرقة والفقر ١٤
- العقار ١٥
- الجاه ١٦
- الحضارة ١٧
- الحضارة والعمران ١٨
- خراب الدولة ١٩
- صنائع الأمصار ٢٠
- عصبية الأمصار ٢١
- لغات الأمصار ٢٢

- نقل السلع ١٢
- الاحتكار ١٣
- رخص الأسعار ١٤
- خلق التجار ١٥
- الصنائع والتعليم ١٦
- الصنائع والعمران ١٧
- الصنائع والحضارة ١٨
- الصنائع والطلاب ١٩
- الصنائع والخراب ٢٠
- العرب والصنائع ٢١
- ملكة الصناعة ٢٢
- أمهات الصنائع ٢٣
- الفلاحة ٢٤
- البناء ٢٥
- النجارة ٢٦
- الحياكة ٢٧
- التوليد ٢٨

- تعبير الرؤيا ١٢
- العقلية ١٣
- العددية ١٤
- الهندسة ١٥
- الهيئة ١٦
- النطق ١٧
- الطبيعيات ١٨
- الطب ١٩
- الفلاحة ٢٠
- الإلهيات ٢١
- السحر ٢٢
- الكيمياء ٢٣
- الفلسفة ٢٤
- النجوم ٢٥
- الكيمياء ٢٦
- كثرة التأليف ٢٧
- الاختصارات ٢٨

الجفر والحدثان	٥٣	ثروة السلطان	٤١	البيعة	٢٩
		نقص العطاء	٤٢	ولاية العهد	٣٠
		الظلم	٤٣	الخطط الدنيوية	٣١

الطب	٢٩	صواب التعليم	٢٩
الكتابة	٣٠	العلوم الإلهية	٣٠
الوراقة	٣١	تعليم الولدان	٣١
الغناء	٣٢	الشدة للمتعلمين	٣٢
الصنائع والعقل	٣٣	طلبة العلوم	٣٣
		العلماء والسياسة	٣٤

النظم والنثر	٤٧	ملكة اللسان	٤١	العلم والعجم	٣٥
الحفظ	٤٨	الذوق	٤٢	اللسان العربي	٣٦
الترفع عن الشعر	٤٩	الحضر واللسان	٤٣	اللغة ملكة	٣٧
أشعار العرب	٥٠	انقسام الكلام	٤٤	لغة العرب	٣٨
		النظم والنثر	٤٥	لغة الحضر	٣٩
		الشعر	٤٦	تعليم اللسان	٤٠

ويلاحظ على هذه البنية:

١- بنية ابن خلدون مجرد طابق واحد مكون من ست غرف ثم تحتوي كل غرفة على عشرات من قطع الأثاث لدرجة ازدحام البعض منها إلى خمسين قطعة.

٢- لا يقسم ابن خلدون البنية السداسية ويترك عناصر كل باب بلا بنية. في الباب الأول ستة فصول، وفى الثاني تسعة وعشرون فصلاً، وفى الثالث ثلاثة وخمسون فصلاً، وفى الرابع اثنان وعشرون فصلاً، وفى الخامس ثلاثة وثلاثون فصلاً، وفى السادس خمسون فصلا. مع أنه يمكن العثور على بنية متضمنة لكل هذا الشتات. فالباب الأول يدور حول الجغرافيا، والثاني حول البدو والحضر والعصبية والنسب والرئاسة والملك والغلبة والعرب، والثالث حول الدولة والملك والخلافة والإمامة. والرابع حول المدن والأمصار والمباني، والخامس حول الرزق والكسب والمعاش والأموال والصناعة والتجارة والفلاحة وسائر أنواع الصنائع، والسادس حول العلوم والتعليم وأنواعهما.

٣- عناوين ابن خلدون جمل طويلة، حيث يصف ظاهرة.
٤- البابان الثالث والسادس أكثر تفصيلاً من حيث الموضوعات.
٥- وجود بعض التكرار، مثلاً في الفلاحة مرة صنعةً ومرة علماً وفى الكيمياء.
٦- لما كان ابن خلدون مؤرخاً من ناحية وأشعرياً من ناحية أخرى، فقد ظهرت لديه أحكام القيمة منفصلة عن أحكام الواقعة خاصة في العلوم مثل "أبطال الفلسفة وفساد منتحلها"، "أبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها"، "إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها"[٤].
٧- لا توجد خاتمة عند ابن خلدون، فهو يصف الظواهر، ويقتصر على البحث النظري الخالص.
٨- عنوان ابن خلدون للكتاب كله "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر"، أو عنوان الجزء الأول منه وهى المقدمة الشهيرة "في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع بمغالط المؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها" عنوان طويل يصف موضوع العالم وهدفه وأبعاده وميدانه.

ثانياً: أخطاء المؤرخين.

يعقد ابن خلدون مقدمة عامة أولى للكتاب كله "كتاب العبر" بلا عنوان[٥]. يعرض فيها لعيوب فن التاريخ عند القدماء، ويحوله إلى علم[٦]. ويكرر نفس الموضوع في مقدمة الكتاب الأول، وهى المقدمة المشهورة بعنوان "في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع لما يعرضه للمؤرخين من المغالط، وذكر شيء من أسبابها"[٧] ينقد فيها أيضا مناهج المؤرخين السابقين وأغلاطهم، ويبين فيها أصول منهجه العلمي. يكشف عن عقيدته الأشعرية في آخر كل فصل وباب بعبارات مثل "الله أعلم".

ويصنف ابن خلدون مناهج المؤرخين عند القدماء إلى نوعين:
١- مناهج عامة للدولتين، الجاهلية والإسلام، أي ما قبل الإسلام وصدر الإسلام مثل المسعودي لبيان التحول من الأولى إلى الثانية مما لا يخلو من تقريظ ومدح وكما نفعل نحن هذه الأيام في تاريخنا للانقلابات وحركات التصحيح ما قبلها وما بعدها.

---

(٤) السابق ص٥١٤-٥٣٢.
(٥) السابق ص٣-٩.
(٦) السابق ص٣.
(٧) السابق ص٩-٣٥.

٢- مناهج خاصة أو مقيدة لتاريخ دولة واحدة فقط وهى الدولة التي عاش فيها المؤرخ مثل تاريخ أبي حيان للأندلس والدولة الأموية وتاريخ ابن رقيق لأفريقيا ودولة القيروان. لذلك كان المؤرخين عاملين في الدولة، مؤرخون لسلطانها مما يسبب ذلك من غياب للموضوعية والحياد والنقد، والاكتفاء بذكر المحامد والمفاخر دون المثالب والعيوب[٨].

ويبين ابن خلدون فضل علم التاريخ كما فعل السخاوي (ت ٩٠٢) فيما بعد في "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ"، ويحقق مذاهبه استقراء لنظرياته فلا تاريخ بلا نظرية كما يحدد أهداف المقدمة في ثلاثة:

١- أن معرفة التاريخ توقفنا على أحوال الأمم الماضية وتاريخ الأنبياء. فلا فرق بين التاريخ الديني والتاريخ الدنيوي. وأن قصص الأنبياء لهو أحد مصادر علم التاريخ.
٢- الفائدة في أحوال الدين والدنيا، فالتاريخ من علوم الوسائل وعلوم الدين هي علوم الغايات ويبدو ابن خلدون هنا فقيهاً، الغاية لديه من علم السياسة هي تحقيق المصالح العامة في الدنيا.
٣- معرفة الحق دون مغالطات، وكأن علم التاريخ مثل علم المنطق كلاهما يهدف إلى تأسيس القياس المنطقي الصحيح دون مغالطات، فالمنطق للفكر والتاريخ للواقع. فالهدف النهائي هو تمحيص أخطاء المؤرخين وذكر سبب هذه المغالط.

ويعطى ابن خلدون في نقده للمؤرخين السابقين صورة لحالة العلم الراهنة The state of the art. وتتمثل هذه الأخطاء وأسبابها في الآتي:

١- الخلط بين الأخبار الصادقة والأخبار الكاذبة، وعدم التحقق من صدق الرواية في الواقع سواء كان ذلك الواقع في طبائع العمران أو في مجرى العادات، كما هو الحال عند ابن حزم أو مع قوانين التاريخ كما يرصدها ابن خلدون. وقد نشأ ذلك من "إتباع المتقدمين دون ذكر للناشئين" أي من نقل الأخبار عن القدماء دون مراجعتها من المحدثين[٩]. ينقد ابن خلدون الأخبار التي تعتمد على النقل وحده دون الرجوع إلى الوقائع، وفي ذهنه أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وكل مقاييس الصحة التاريخية في علم أصول الفقه، وشرط التواتر في علم الحديث من اتفاق الرواية مع الحس والعقل ومجرى العادات. ولما كان ابن خلدون مؤرخاً، فإن الواقع لديه هو كل التاريخ، طبيعة العمران وأحوال الأمم. يقيس ابن خلدون

---

(٨) السابق ص٥.

(٩) السابق ص٥.

الغائب على الشاهد كما يفعل الأصوليون، ويرجع الخبر إلى أصله في الواقع، ويقيسه بالأشباه والنظائر، ويرجعه إلى العقل أي الحكمة وطبائع العمران، أي الواقع الاجتماعي، خاصة فيما يتعلق بالروايات التي تنقل مصائر البشر ومواقع الحروب، وأعداد الجيوش وبلاء المقاتلين، ويعطى نماذج من روايات المسعودي عن جيوش بني إسرائيل كما فعل اسبينوزا بعد ذلك في تحققه من صدق روايات التوراة اعتماداً على العقل والحس[10]. ولا فرق في ذلك بين التاريخ الديني والتاريخ الدنيوي، بل إن تمحيص روايات التاريخ الدنيوي عند المسعودي مثلاً هو بدايات لتمحيص روايات التاريخ الديني في روايات سيرة ابن اسحق أو ابن هشام "فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه"[11]. ويعطي ابن خلدون نماذج من التاريخ الديني مما ينقله المفسرون من تفسير سورة الفجر ﴿أم تر كيف فعل ربك بعاد، إرم ذات العماد﴾ (٨٩ : ٦ ٧) وخطئهم في تفسير "إرم" بأنها مدينة. ويركز ابن خلدون على نماذج من علوم القرآن والحديث والتفسير، ناقلاً العلوم النقلية إلى علوم عقلية، وناقداً علوم التفسير القديمة عند الطبري والثعالبي والزمخشري بما في ذلك التفسير الاعتزالي.

٢- ثم يخطو ابن خلدون خطوة أخرى لبيان أسباب الكذب في الروايات لما كانت الروايات الكاذبة سبب أخطاء المؤرخين، معتمداً على مقولات نفسية مثل المغالاة والمبالغة والتهويل وخرافات العامة والخيال والذهول...إلخ. فالهدف من المغالاة والزيادة في الأعداد والتفخيم في المناظر، هو التأثير في النفوس وإحداث الإغراب اللازم للإقناع، حماساً للنصر، وتقوية لروح العامة، وشحذاً للهمم. فكل تاريخ يحمل طابع التبشير، وكل رواية وعظ. ويعطي ابن خلدون نماذج من التاريخ الدنيوي من أخبار ملوك اليمن وغزوهم للجزيرة العربية وشمال أفريقيا وأواسط آسيا حتى الصين! وهي كلها أخبار بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والخلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة. كما يلجأ ابن خلدون إلى الجغرافيا لنقد الروايات التاريخية عن الفتوحات التي كان الهدف منها تدوين الفرح بالنصر وشحذ العزائم. وهو ما حاولته أيضا مدارس النقد الحديثة في روايات الإنجيل خاصة "مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية"[12]. ويعطي ابن خلدون نماذج أخرى من خرافات المفسرين من التاريخ الديني والدنيوي مثل وصف مدينة "ارم" أعمدتها ومكانها، ذهبها وفضتها، وهي حكايات أيضا أشبه

---

(١٠) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي ص٢٦٥-٣٢٦، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٦.

(١١) المقدمة ص١٣-١٤.

(١٢) د. حسن حنفي: "مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية" في دراسات فلسفية، ص٤٨٧-٥٢٢، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

بالأقاصيص الموضوعة. وهي أقرب إلى الكذب المنقول في عداد المضحكات[13]. هي حكايات واهية يتنزه عنها كتاب الله لبعدها عن الصحة.

٣- ويخطّئ المؤرخين لوقوعهم في التفسير الذاتي للتاريخ، وتفسير حوادثه بعلاقات الأفراد أو أخلاق الأمراء، مع أن التاريخ له أسبابه الموضوعية المستقلة عن سلوك الأفراد. ويعطي ابن خلدون نموذجاً على ذلك من القصص عن نكبة البرامكة، التي يعتبرها المؤرخون نتيجة لقصة حب بين العباسة أخت الرشيد مع جعفر البرمكي، مع أن السبب في نكبة البرامكة هو استبدادهم على الدولة، وأخذهم أموال الجباية، ووضع أولادهم في المناصب الرئيسية في الدولة وأخذ الهدايا ونشر الفساد أي بلغتنا السيطرة على الاقتصاد والسياسة. ويعطي ابن خلدون نماذج أخرى من روايات للطبري، ثم يعيد تفسيرها على نحو اجتماعي موضوعي. وهو منهج الأصوليين في التحقق من صدق الرواية بإرجاعها إلى الحس أحد شروط التواتر، وليس لأنه مادي تاريخي على ما نقول نحن هذه الأيام إما تبنياً للماركسية، وفخراً بأن منا من كان ماركسياً، أو تقليداً للمستشرقين، إذ إن الماركسية إحدى أطرهم المرجعية، والتغريب أحد مصادر أحكامنا. كما يعطى ابن خلدون نماذج من روايات تاريخ الفرق الكلامية لتشويه آراء الخصوم السياسيين. وعندما يتدخل الخيال في الرواية فإن السبب في ذلك تطهير الشخصيات الدينية من واقعها الدنيوي وتحويلها من واقع إلى مثال، ومن بشر عاديين إلى قدوة حسنة. بينما يتم تحويل شخصيات أخرى مكروهة من المثال إلى الواقع، ومن القدوة إلى أقل من البشر فتختلط الحكايات الدينية بالحكايات الجنسية وتنقلب الرواية إلى أدب شعبي، ويكثر التصوير بالجنس والخمر والدسائس مما يصور البيئة الشعبية أكثر مما ينقل الحقائق. لذلك جعل ابن خلدون الأخلاق شرط الرواية وكما هو الحال في علم أصول الفقه فيما يتعلق بعدالة الراوي.

٤- ومن ضمن أخطاء المؤرخين السابقين الإفراط في الاختصار مع الاكتفاء بذكر أسماء الملوك دون أنساب وأخبار، كما فعل ابن رشيق في "ميزان العمل" دون مذهب أو فائدة، مجرد حصر دون دلالة أو معنى، مع أن النسب التاريخي المجرد لا قيمة له في تقييم الأشخاص إلا على نحو إدراك العمق التاريخي لها. ولا تذكر الأنساب إلا خوفاً من الأشخاص وتأصيلاً لهم في التاريخ، لإعطائهم مزيدا من الشرعية، خاصة لو انتهى النسب إلى الرسول. ويعطي ابن خلدون مثلاً على ذلك بنسب إدريس الأول مؤسس مدينة فاس[14]. وإذن ذكر أنساب

---

(١٣) المقدمة ص١٤-١٥.

(١٤) السابق ص٢٣.

الملوك إنما يكون أحيانا تغطية لمقاصدهم وتوجيها للتاريخ. إنما المهم ذكر الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الشخص. "إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال فهو أساس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره"[١٥].

٥- ويُخَطِّئ المؤرخين لأنهم ينقلون حوادث التاريخ سرداً دون إدراك دلالة أو قانون أو سبب أو مغزى، ودون بحث في العلل والأسباب، وبالتالي لم تتأسس الحكمة ولم يُضبط التاريخ، لم تقم فلسفة التاريخ ولا علم التاريخ. ويعطي ابن خلدون نموذجاً على ذلك برصده الانتقال من البدو إلى الحضر عبر الملك دون اكتفاء برصد حوادث من تاريخ العرب والبربر. ويتطلب ذلك نظرة واسعة للموضوع وضم التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والصناعي والمهني والثقافي إلى التاريخ العام. وقد ضم ابن خلدون علم العمران إلى علم التاريخ، ليؤسس التاريخ الاجتماعي. ويقوم بشرح أحوال العمران (الظواهر الاجتماعية) والتمدن (الظواهر الحضارية) وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية (الظواهر المتغيرة). فكما لا توجد فلسفة بلا تاريخ، لا يوجد تاريخ بلا فلسفة. إن من أسباب الغلط في التاريخ هو "الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام"[١٦]. فلا يوجد عالم تاريخ لا يدرك قانون التغير. فالمؤرخ لابد وأن يكون فيلسوفاً له رؤية للتاريخ. وبلغتنا المعاصرة لابد وأن يكون هيجلياً أو داروينياً أو بنيوياً أو ماركسياً..إلخ. لذلك أغفل القدماء نشأة الدولة وتطورها بالرغم من ذكرهم الأخبار عن قيام الدولة وسقوطها. بل إن هذه المعرفة بعموم الأسباب تساعد على التحقق من صحة خصوص الأخبار تطبيقاً للكل على الجزء، وقياساً للجزء على الكل، ووضع الشاذ وسط القاعدة، وإدراج الخارج على القانون ضمن القانون.

٦- ولا ينسى ابن خلدون الربط بين علم التاريخ ومقاصد الشريعة. فقوانين التاريخ هي مقاصد الشريعة، وقيام الدول هو تحقيق هذه المقاصد، وانهيارها هو إبطال مقاصد الشريعة. وقد يساعد ذلك على اختصار سرد الحوادث، والتعبير عن أسلوب واضح وبطريقة يفهمها كل الناس. فأخطاء المؤرخين تصححها مقاصد الشريعة، وعدم فهمهم لمغزى التاريخ توضحه الشريعة.

---

(١٥) السابق ص٣٢.

(١٦) السابق ص٢٨.

وبهذه الطريقة التي يبين بها ابن خلدون أخطاء المؤرخين، فإنه يتحدث هو عن منهجه في التاريخ، وكأن السلب يحيل إلى الإيجاب. وبالتالي يمكن رصد منهج ابن خلدون العلمي عن طريق القلب، قلب أخطاء المؤرخين السابقين، وتحويل عكسها إلى سمات للمنهج العلمي. وفي مقدمة ذلك، التحقق من صدق الروايات في الواقع الحسي والتاريخي، لما تبين أن أسباب التحيز في التاريخ والكذب في الخبر هو التشيع للآراء والمذاهب في نقل الأخبار، والثقة بالناقلين دون تعديل أو تجريح، والذهول عن المقاصد في الأخبار، وتوهم الصدق، وتقرب الناس لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح، والجهل بطبائع الأحوال في العمران[17]. وقد دفعه ذلك إلى الرحلات والأسفار إلى الشرق والمغرب، والشمال (الترك والفرنجة)، والجنوب (أفريقيا) لاستكمال الأخبار، والاعتماد على المنهج الاستقرائي لمعرفة قوانين التاريخ وإدراك العلل والأسباب.

ثالثاً: تأسيس علم العمران على الجغرافيا والتاريخ.

ينفرد ابن خلدون أيضا بمقدمة أخرى هي الباب الأول من مقدمته الشهيرة وبعنوان "في العمران البشرى على الجملة" والتي يضع فيها أسس نظريته الجغرافية التي يفسر بها العمران. فباستثناء الفكرة الأولى "في أن الاجتماع الإنساني ضروري" يتفرد ابن خلدون بعرض نظريته الجغرافية[18]. يتحدث ابن خلدون عن قسط العمران من الأرض، ويشير إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم. ويلاحظ أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراناً من الربع الجنوبي، ويرجع ذلك إلى تضاد البرودة والحرارة. ويفصل الكلام عن الجغرافيا، ويرسم به خريطة للعالم القديم آسيا وأفريقيا وأوروبا، التي وحدها الإسلام حول حوض البحر الأبيض المتوسط. فالانتصار يجعل الشعب المنتصر وسط العالم. كما يتحدث عن المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ويقسم الطقس إلى بارد وحار ومعتدل، إلى طرفين ووسط، وكأننا في أفعال الشريعة. كما يبين أثر الهواء في أخلاق البشر ويفسر به الرقص عند الأفارقة وغناء الحمام. ويفصل في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم، وكأنه بلغة عصرنا ماركسي يبدأ من الاقتصاد ويفسر به السلوك البشرى. ثم ينتهي بتحليل أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة، ويتطرق إلى موضوع الوحي والرؤيا والنبوة، وكأنه يفسر النبوة تفسيراً جغرافياً. ويذكر حقيقة الكهانة وشأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب. ويبدو على ابن خلدون أنه قد جمع مادة من الجغرافيا والتاريخ والفلسفة والتصوف دون أن يشير إليها وضمها كلها في إطار النظرية الجغرافية.

---

(١٧) السابق ص٣٥.

(١٨) السابق ص٤١-٤٤.

يتفرد ابن خلدون بنظريات خاصة. فعند ابن خلدون أن من طبيعة الملك الترف والدعة والسكون، وأنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم[19]. والترف يزيد الدولة في أولها إلى قوتها، ولكن في آخرها يكون سبب ضعفها[20]. فإذا ما انتقلت الدولة من البداوة إلى الحضارة، فإنها تعود بعدها إلى البداوة من جديد[21]. الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص[22]، ولها أطوار، وتختلف أحوالها وخلق أهلها باختلاف هذه الأطوار[23]. ويفصل ابن خلدون في كيفية طروق الخلل للدولة ومنها انقسام الدولة الواحدة بدولتين[24]. وإذا نزل الهرم بالدولة فإنه لا يرتفع بالرغم من وفور العمران آخر الدولة، وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات، وكأن الحضارة تحتوي على بذور فنائها في مجتمع الوفرة[25]. كما يذكر ابن خلدون أن آثار الدولة كلها تكون على نسبة قوتها في أصلها[26]. ويذكر دور الموالي والمصطفين في استظهار صاحب الدولة بهم على قومه وأهل عصبيته وأحوالهم في الدولة[27]. ويتفرد ابن خلدون وهو عالم الاجتماع وفيلسوف التاريخ بالتركيز على السلطان، فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه، وفى أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك[28]. كما يذكر مراتب الملك والسلطان وألقابها، وشارات الملك والسلطان الخاصة به، والتفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول[29].

ويذكر ابن خلدون "الخطط الدينية والخلافية" كأحد مسائل الباب الثالث "في الدولة العاملة والملك والخلافة والمراتب السلطانية" دون أن يعطيها أهمية زائدة على غيرها من المسائل. يلخص أقواله السابقة ويعطي نصوصاً مدونة مثل كتاب عمر، ويتحدث عن الحسبة والسكة[30].

(١٩) السابق ص١٦٧-١٧٠.

(٢٠) السابق ص١٧٤-١٧٥.

(٢١) السابق ص١٧٢-١٧٤.

(٢٢) السابق ص١٧٠-١٧٢.

(٢٣) السابق ص١٧٥-١٧٦.

(٢٤) السابق ص٢٩٤-٢٩٧، ص٢٩٢-٢٩٣.

(٢٥) السابق ص٢٩٣-٢٩٤، ص٣٠١-٣٠٢.

(٢٦) السابق ص١٧٧-١٨٢.

(٢٧) السابق ص١٨٣-١٨٥.

(٢٨) السابق ص١٨٥-١٨٧.

(٢٩) السابق ص٢٣٥-٢٧٠.

(٣٠) السابق ص٢١٨-٢٢٦.

ويذكر ابن خلدون في مسائل منفصلة كل موضوعات الاقتصاد مثل الجباية وسبب قلتها وكثرتها، وضرب المكوس أواخر الدولة. ويبين أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية، وهو نقد ابن خلدون الذي سيطوره في المهن والصنائع نقداً للتجارة كمعاش وأخلاق. كما يبين أن ثروة السلطان وحاشيته، إنما تكون في وسط الدولة، وأن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية[٣١].

في الباب الرابع "في البلدان والأمصار وسائر العمران" يعرض ابن خلدون لعدة موضوعات تتركز كلها في البناء والتشييد وتاريخ العمران وبناء المدن والهياكل ثم خرابها. فالدول من المدن والأمصار توجد ثانية عن الملك لأن الملك يدعو إلى نزول الأمصار[٣٢]. والمدن العظيمة والهياكل المرتفعة يشيدها الملك الكبير. ولا تستقل الدولة الواحدة ببناء الهياكل العظيمة، وإنما يحتاج ذلك إلى عدة دول وعصور ونظم. ثم يعطي ابن خلدون وصفاً لأهم المساجد والبيوت العظيمة في العالم وكأنه عالم آثار[٣٣]. ولا تنشأ المدن عشوائياً بل يراعى في ذلك سهولة الدفاع عنها، وتوفر الرزق حولها، وإمكانية الاتصال معها[٣٤]. والواقع أن المدن والأمصار بأفريقيا والمغرب قليلة لاتساعها وامتداد صحرائها، وقلة عدد سكانها. كما أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرها وإلى من كان قبلها من الدول[٣٥]. وتتفاضل الأمصار والمدن فيما بينها في كثرة الرزق لأهلها، كما يرجع نفاق الأسواق إلى تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة. كما أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرقة والفقر مثل الأمصار. لذلك تختلف الأسعار بين المدن، نظراً لتباين مستوى معيشتها بين الغنى والفقر[٣٦]. وبالرغم من تحول البدو إلى حضر، إلا أن أهل البادية تقصر عن سكنى المصر الكثير العمران[٣٧]. والدليل على ذلك أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل، وذلك ضمن المبادئ العامة للخراب في الأمصار[٣٨]. ويصف ابن خلدون تأثل العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها، وحاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه

---

(٣١) السابق ص٢٧١-٢٩٢.

(٣٢) السابق ص٣٤٢-٣٤٤.

(٣٣) السابق ص٣٤٤-٣٤٧/٣٤٩-٣٥٧.

(٣٤) السابق ص٣٤٧-٣٤٩.

(٣٥) السابق ص٣٥٧-٣٥٨.

(٣٦) السابق ص٣٦٠-٣٦٤/٣٦٥-٣٦٧.

(٣٧) السابق ص٣٦٤-٣٦٥.

(٣٨) السابق ص٣٥٩-٣٦٠.

والمدافعة. ومع أن الحضارة في الأمصار من قبل الدول، وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها، إلا أنها غاية العمران ونهاية لعمره ومؤذنة بفساده. وبالتالي تخرب الأمصار التي تكون كراسي للملك بخراب الدولة وانقراضها[39]. وينهي ابن خلدون هذا الباب الرابع عن العمران باختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض كإرهاص للباب الخامس، المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع. كما يذكر لغات أهل الأمصار كإرهاص ثان للباب السادس عن العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه[40].

ويتفرد ابن خلدون بالبابين الأخيرين، الخامس "في المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع" والسادس " في العلوم وأصنافها وطرقه وسائر وجوهه". فالخامس تاريخ صرف للمهن والصناعات. ويتحدث ابن خلدون بالتفصيل عن حقيقة المعاش ووجوه الكسب والصنائع وأنواع المهن ومصادر الدخل. فالكسب هو قيمة الأعمال البشرية، أي إن العمل مصدر القيمة بلغتنا المعاصرة[41]. وبعد أن يفصل في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه، يميز بين العمل المنتج مثل الصناعة والعمل غير المنتج مثل الخدمات. فالخدمة ليست من الطبيعي. وابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي[42]. ثم يربط ابن خلدون بين الوضع الاجتماعي والحالة الاقتصادية. ويرى أن الجاه مفيد للحال. كما أن السعادة والكسب إنما يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق، وأن هذا الخلق من أسباب السعادة. أما القائمون بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والآذان ونحو ذلك، فلا تعظم ثروتهم في الغالب[43]. وإذا ما ظهرت عند ابن خلدون بعض التحليلات الأخلاقية، فإنها تكون أخلاقاً اجتماعية تصف ما هو كائن، وليست أخلاقاً معيارية تشرع لما ينبغي أن يكون. ثم يصنف ابن خلدون وجوه الكسب وينقد الفلاحة والتجارة كمصدرين للرزق، ولا يؤيد إلا الصناعات. فالفلاحة من معاش المتضعين وأهل العافية من البدو[44]. ولكن النقد الغالب والأقوى موجه إلى التجارة ومذاهبها وأصنافها باعتبارها كسباً بلا إنتاج عن طريق الوساطة والنقل وتوفير الخدمات لمزيد من الراحة والدعة، وما يتطلب ذلك من احتكار وغلاء وتلاعب في الأسعار. فرخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخص. لذلك كانت خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء بعيدة عن المروءة، ونازلة عن خلق الأشراف والملوك. ولا يعرف التجارة

---

(٣٩) السابق ص٣٦٧-٣٧٦.

(٤٠) السابق ص٣٧٦-٣٨٠.

(٤١) السابق ص٣٨٠-٣٨٢.

(٤٢) السابق ص٣٨٣-٣٨٩.

(٤٣) السابق ص٣٨٩-٣٩٤.

(٤٤) السابق ص٣٩٤.

إلا قوم من هذا الصنف، ويتجنبها الأشراف[45]. وفى موضوع الصنائع يذكر ابن خلدون أن الصنائع لابد لها من علم أولاً ثم هي تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتاب والحساب. وتتطلب الصناعة التخصص. فمن حصلت له ملكة في صناعة قل أن يجيد بعدها في ملكة أخرى. وترتبط الصنائع بالعمران والحضارة، فهي تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته، وترسخ في الأمصار برسوخ الحضارة وطول أمده. وتستجاد وتكثر إذا كثر طالبها. أما إذا قاربت الأمصار الخراب فتنقضي منها الصنائع. وكعادة ابن خلدون في الحكم على العرب وصلتهم بالحضارة، فإنه يرى أيضا أن العرب أبعد الناس عن الصنائع. ثم يستعرض ابن خلدون أمهات الصنائع مثل الفلاحة، والبناء، والنجارة، والحياكة أو الخياطة، والتوليد، والطب والحاجة إليه في الحواضر والأمصار دون البادية، والخطابة والكتابة، والوراقة، والغناء. فالفلاحة والبناء هما صناعتان. وقد تعرض لهما ابن خلدون من قبل كمصادر للرزق. والطب هنا صناعة وسيتعرض له ابن خلدون فيما بعد كأحد العلوم. والغناء صناعة لأن الفن صناعة وكما يبدو في اللفظ اليوناني Techné[46].

وأخيرا يتفرد ابن خلدون وحده بالباب السادس والأخير من مقدمته "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال" ويتحدث عن العلم وصلته بالصنائع والحضارة، ثم يصنف العلوم كلها ويبين طرق التعليم، وينتهي بعلوم اللسان. ابن خلدون هو المؤرخ للعلوم. فالتاريخ الثقافي لا يقل أهمية عن التاريخ السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الصناعي. يبدأ بذكر أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشرى، وأن التعليم للعلم من جملة الصنائع، وأن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة[47]. ثم يصنف العلوم الواقعة في العمران في عصره وهى: علوم الحديث، علم الفقه وما يتبعه من الفرائض، علم الفرائض، أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات، علم الكلام، علم التصوف، علم تعبير الرؤيا[48]. ويبدو أن هذه أول مجموعة من العلوم وهى العلوم النقلية، مع أن علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلوم التصوف من العلوم النقلية العقلية. كما يجعل ابن خلدون علم الفرائض مرة مع علم الفقه ومرة مستقلاً بنفسه.. ويجعل الجدل والخلافيات متعلقاً بأصول الفقه مع أنه متعلق بعلم الكلام. كما أنه يعتبر علم تعبير الرؤيا علماً نقلياً، لأن ابن سيرين أول من ألف فيه من الصحابة. ثم يذكر ابن خلدون مجموعة أخرى من العلوم العقلية وأصنافها مثل العلوم

---

(٤٥) السابق ص٣٩٤-٣٩٩.

(٤٦) السابق ص٣٩٩-٤٠٥/٤٢٨-٤٢٩.

(٤٧) السابق ص٤٢٩-٤٣٥.

(٤٨) السابق ص٤٣٥-٣٧٨.

العددية، والعلوم الهندسية، وعلم الهيئة[٤٩]. ثم يذكر العلوم الطبيعية مثل الطبيعيات، وعلم الطب، والفلاحة، وعلوم السحر والطلسمات، وعلم الكيمياء[٥٠]. ثم يذكر علم المنطق والإلهيات[٥١]. ويلاحظ غياب علم الموسيقى من العلوم العقلية. ثم ينتقي ابن خلدون ثلاثة علوم لنقدها وتفنيدها دون الاكتفاء بالعرض، وهي الفلسفة "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها" وصناعة النجوم "في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها"، والكيمياء "في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها"[٥٢]. والعجيب أن يساوي ابن خلدون الفلسفة مع التنجيم والكيمياء **Alchemy**، واعتبار علوم السحر والطلسمات من العلوم الطبيعية. والغالب أن ابن خلدون الأشعري قد جارى عصره في الحكم على الفلسفة الذي كرره ابن الصلاح (ت ٦٤٣) في فتاواه الشهيرة. ثم يتحدث ابن خلدون عن طرق التعليم ويبين أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل، وأن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم. كما يبين وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته، ويطالب بعدم التوسع في العوم الإلهية، نظرها أو تفريغ مسائلها، ويركز على تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه، ويحذر من استعمال الشدة مع المتعلمين لأنها مضرة بهم، ويحث على الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة لمزيد كمال في التعلم. ويتصور ابن خلدون أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، مع أن الفقهاء وهم حملة العلم أكثر الناس تصدياً للسياسة ولجور الحكام. وفي إطار الأحكام على العرب يصدر حكما آخر، هو أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم[٥٣]. وينهي ابن خلدون هذا الباب السادس والأخير من المقدمة بتفصيل علوم اللسان العربي وما يرتبط بها من آداب. فاللغة ملكة صناعية، وهي متطورة بدليل أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة ومغايرة للغة مضر وحمير. وهي متغيرة من البدو إلى الحضر، بدليل أن لغة الحضر والأمصار لغة قائمة بفنها عن لغة مضر. ويشرح تعلم اللسان المضري ويبين أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية، ومستغنية عنها في التعليم[٥٤]. ثم ينتقل من اللغة إلى الأدب، ويفسر الذوق في مصطلح أهل البيان، ويحقق معناه، ويبين أنه لا يحصل للمستعربين من العجم. كما أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم. ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأيسر. ثم يقسم الكلام إلى فني النظم والشعر، ويبين أنه

---

(٤٩) السابق ص٤٧٨-٤٨٩.

(٥٠) السابق ص٤٩٢-٤٩٤/٤٩٦-٥١٣.

(٥١) السابق ص٤٨٩-٤٩٢/٤٩٥-٤٩٦.

(٥٢) السابق ص٥١٤-٥٣١.

(٥٣) السابق ص٥٣١-٥٤٥.

(٥٤) السابق ص٥٤٥-٥٦١.

لا تتفق الإجادة في الفنين معاً إلا للأقل. ويتحدث عن صناعة الشعر ووجه تعلمه. والفرق بينه وبين صناعة النثر إنما هو في الألفاظ لا في المعاني. وتحصل هذه الملكة بكثرة الحفظ وتجود بجودة المحفوظ. ويترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر. ويعطي ابن خلدون في النهاية نماذج من أشعار العرب وأهل الأمصار في عصره(٥٥).

رابعاً: المصادر التاريخية "للمقدمة".

يعتمد ابن خلدون على الموروث الإسلامي. ويذكر من الفلاسفة ابتداء من الأكثر تكراراً إلى الأقل ابن سينا ثم الفارابي ثم ابن رشيد ثم المجريطي ثم الكندي ثم الجاحظ ثم ابن الصابغ، ومن المتكلمين الباقلاني والبيضاوي والهروي، والجويني، ومن العلماء ابن حيان والخوارزمي وابن الهيثم والطوسي، ومن الصوفية ابن عربي والغزالي والبسطامي والسهروردي وابن الفارض والكرماني...إلخ. ويلاحظ أن ابن خلدون يكثر من ذكر من يمثلون التيار العقلاني العلمي. ومن المؤرخين يذكر المسعودي، ثم الطبري، ثم ابن الخطيب، ثم الزمخشري، ثم الواقدي، ومن الفقهاء الشافعي، ومالك، ثم أبو حنيفة، ثم ابن العربي، ثم ابن حنبل، ثم الثعالبي وأبا معشر، ثم الاسفرايني والباجي والسبكي، والأصفهاني والطرطوشي. ومن النحاة سيبويه وابن رشيق، ثم الزجاج، ثم ابن جني والزبيدي وابن السكيت وقدامه، ومن الشعراء ابن أبي ربيعة وذو الرمة وكثير وجرير وأبو نواس...إلخ(٥٦).

ويتعامل ابن خلدون مع الموروث الفلسفي القديم بروح نقدية، يراجع فيه أحكام الفلاسفة. فالنقد أكثر من التأييد، والمراجعة والتحقيق أظهر من الموافقة والنقل. فعلى سبيل المثال يذكر ابن خلدون رسالة الكندي في الحدثان التي نقلها الطبري، مما يدل على أهمية الكندي كفيلسوف للتاريخ. كما يذكر أرجوزة ابن سينا في الطب مؤيداً أثر البيئة الجغرافية في تكوين البدن وأن اللون تابع لمزاج الهواء(٥٧). كما يذكر أحيانا رد الفلاسفة على غيرهم. وأحيانا أخرى ينقد ابن رشد آراء الفلاسفة، مثل إبطال رأى الفارابي

(٥٥) السابق ص٥٦١-٥٨٨.

(٥٦) يذكر ابن خلدون من الفلاسفة ابن سينا ٢٥ مرة، والفارابي ٩، ابن رشد ٨، المجريطي ٤، الكندي ٣، الجاحظ ٢، ابن الصابغ والفلاسفة ١. ومن المتكلمين الباقلاني ٢، الجو يني والجرجاني والبيضاوي والهروي ١. ومن المؤرخين المسعودي ١٥، الطبري ١٠، الزمخشري ٦، ابن الخطيب ٥، الواقدي وابن اسحق وابن عبد ربه ٢، ثم الأصفهاني والبغدادي وابن قتيبة والقز ويني ١. ومن الفقهاء الشافعي ومالك ٨، أبو حنيفة ٦، ابن العربي ٤، ابن حنبل ٣، الثعالبي والماوردي وأبو معشر ٢، الطرطوشي والاسفرايني والسبكي والباجي ١. ومن النحاة سيبويه ٨، وابن رشيق ٤، والزجاج وابن جني وقدامه. ومن الشعراء جرير وابن أبي ربيعة وكثير وأبو نواس والبحتري مرة واحدة.

(٥٧) المقدمة ص٣٣٨، ٨٤.

وحكماء الأندلس فيما احتجوا به لعدم انقراض الأنواع واستحالة انقطاع المكونات وخصوصاً في النوع الإنساني لأنه لو انقطعت أشخاص لاستحال وجودها بعد ذلك لتوقفه على هذه الصناعة. كما يرفض بعض أوجه استدلال ابن سينا في حي بن يقظان[٥٨]. ويخطئ ابن رشد في زعمه أن خط الاستواء معتدل، وأن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا. فهذا وإن كان غير ممتنع من جهة فساد التكوين وإنما هو ممتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب[٥٩]. فابن خلدون الجغرافي يحاكم ويصحح أخطاء الفيلسوف وأحكامه في الأنواء.

وبالنسبة للوافد الشرقي يغلب على ابن خلدون ذكر الهند والصين وفارس والمجوس ولكن على نحو جغرافي من أجل وصف الجناح الشرقي للعالم الإسلامي، دون أن يشير إلى ثقافاتهم أو حضاراتهم أو دياناتهم، أو شرائعهم أو حكمتهم إلا في أقل القليل مثل إشارته أن المجوس ليس لهم كتاب[٦٠]. فابن خلدون مؤرخ يهتم بالشعوب كتاريخ وجغرافيا.

ويتضح ذلك خاصة في الباب الأول "في العمران البشري على الجملة". وإذا ذكر بعض ملوك الصين أو حكماء الهند أو قادة الفرس، فإن ذلك يكون بهدف إخباري تاريخي خالص وفى إطار فتوحات الإسلام الأولى[٦١]. يقتبس من أقوال أردشير "الدين أس والسلطان حارس" في سبب وجود الملك، "إذا رغب الملك عن العدل رغبت الرعية عن الطاعة" في مفاسد الجور الدنيوية، وأقوالاً أخرى في مواضيع اتخاذ البطانة وأهل البساط تفيد بأن لكل ملك بطانة، ولكل واحد من البطانة بطانة حتى يعم ذلك جميع المملكة، وفي صحبة الملك للشرفاء دون الوضعاء. كما يقتبس منه عدة حكايات عن العناية بمن له حق أو فيه منفعة والعناية بالوصية والكبر. ويستشهد بأقوال أبرويز في موضوع الحجابة ومن وصايا الرجل لابنه في اختيار الأصدقاء مثل "ليكن من تختاره لولايتك أمرءاً كان في خدمة فرفعته..". كما يذكر رأى هرمز في ضرورة أن يكون رأى المستشار معرى عن الهوى. ويستشهد بأقوال حكماء الهند في موضوع الاستشارة والمستشير مثل "إن من التمس من الإخوان الرخصة عند المشورة ومن الأطباء عند المرض وعن

---

(٥٨) السابق ص٤١٤.

(٥٩) السابق ص٥١-٥٢.

(٦٠) السابق ص٤٤.

(٦١) يذكر ابن خلدون في المقدمة رستم ص١٠، والموبذان بهران بن بهرام وأنوشروان ص٣٩، وحكماء الفرس مثل برز جمهر والموبذان وحكماء الهند ص٤٠، والبحر الصيني والهند والحبش والهند والسند ص٤٦، وبحر فارس وسواحل السند ومكران وكرمان وفارس والقلزم ص٧٤، وناحية الصين وبحر العند ص٥٦، بكثر من ذكر بلاد السند والهند وبلاد الصين في وصف الإقليم الثاني ص٥٨-٥٩/٦٤-٦٥/٨٢-٨٥.

الفقهاء عند الشبهة أخطأ الرأي وازداد مرضاً وحمل الوزر. ويذكر قولاً آخر لهم في موضوع الظهور والاحتجاب مثل "ظهور الملك للعامة يجرئهم عليه". وهى أقوال تنتسب إلى أدبيات نصائح الملوك التي انتشرت في الثقافة الإسلامية وفى علوم الشرع من فارس والهند، والتي تشابه كثيراً مع الأحاديث النبوية في علاقة الراعي بالرعية.

أما بالنسبة للوافد اليوناني فابن خلدون يذكر أرسطو كثيراً بالرغم من شك ابن خلدون في نسبة الكتاب إليه كما تكشف عن ذلك عبارة "كتاب السياسة المنسوب إلى أرسطو"(٦٢). كما يذكر -طبقاً للتكرار من الأكثر إلى الأقل- الحكماء ثم أفلاطون، ثم بطليموس وميلاوس والإسكندر ثم جالينوس ثم ثاودوسيوس وإقليدس وثاودوس وهرمس وثامسطيوس وأبولوينوس وبقراط وأوميروس(٦٣). ويذكر أحياناً ابن خلدون أرسطو في معرض التقرير مثل "وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو"(٦٤). وأحياناً في معرض الموافقة الضمنية مثل "وقد ذكر أرسطو أن السر في ذلك (الآن) إرهاب العدو في الحرب" أو "وهو مذكور في كتاب السياسة يُعرف به الغالب من المغلوب"(٦٥). ولكن أحيانا أخرى كالعادة يأخذ ابن خلدون موقفاً نقدياً من أرسطو أو مما لحق به من آراء عزاها المنتحلون إليه مثل "هذه كلها مدارك للغيب غير معزو إلى أرسطو عند المحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان(٦٦). إذ كان لدى ابن خلدون إحساس بالجدة بالنسبة إلى علمه بصرف النظر عن أرسطو. فقد حصل ابن خلدون على علمه ليس نقلاً من أرسطو، بل بالتنظير المباشر للواقع. يقول ابن خلدون "وفى الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره. وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التي نقلناها عن الموبذان وأنوشروان وجعلها في الدائرة القريبة"(٦٧). فابن خلدون هنا يكشف عن اقتباس أرسطو في كتاب السياسة من المصادر الفارسية. وسواء كان ذلك واقعة تاريخية أم لا، إلا أن الحضارة الإسلامية أرادت إكمال أرسطو بأقوال غيره، والجمع بين حكمة اليونان وحكمة الفرس في حكمة أخرى جامعة يمكن استخدامها للتعبير بها عن الحكمة

---

(٦٢) المقدمة ص٥١٥.

(٦٣) يذكر ابن خلدون أرسطو ٢٦ مرة ومنها مرة باسم المعلم الأول، الحكماء ١٠، أفلاطون ٧، بطليوس وميلاوس والإسكندر ٥، جالينوس ٤، ثاودوسيوس، إقليدس، ثاودوس، هرمس، ثامسطيوس، أبولونيوس، بقراط، أوميروس كل منهم مرة واحدة.

(٦٤) المقدمة ص٥١٥.

(٦٥) السابق ص٢٥٨/١١٤.

(٦٦) السابق ص١١٦.

(٦٧) السابق ص٣٩.

الإسلامية الجديدة في "جامع الحكمتين". ويقول ابن خلدون أيضا "وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه في التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل أجمالها مستوفى بيّنا بأوجب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم لأرسطو ولا إفادة موبذان"[٦٨]. وبالرغم من استشهاد ابن خلدون بأقوال الحكماء في أن الإنسان مدني بالطبع، ويقتبس آراءهم في النبوة والطبيعيات وفى أحوال العالم، ويعتمد على كتاب بطليموس في الجغرافيا بالنسبة لعمران الأرض، ويجد خبر السد الذي بناه الإسكندر في القرآن[٦٩]، إلا أنه يقف أيضاً موقفاً نقدياً أحياناً من الموروث اليوناني أو أتباعه، فينقد آراء جالينوس والكندي في تفسير خفة السودان بأن ذلك لضعف أدمغتهم وما ينشأ عنه من ضعف عقولهم. "وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه"[٧٠]. كما ينقد آراء بطليوس في تأثيرات النجوم على الأرض في مصائر البشر وجريان أحداث التاريخ[٧١].

خامساً: في المنهج الاستقرائي.

يعتبر ابن خلدون أقل اعتماداً على النصوص الدينية، وذلك لأنه مؤرخ، حيث يعتمد على الأحاديث النبوية أكثر من اعتماده على الآيات القرآنية، ونصف الأحاديث التي يستعملها في أمر الفاطمي[٧٢].

ويستعمل ابن خلدون الآية القرآنية أو الحديث النبوي وكأنهما قانون تاريخي علمي. فلا فرق بين الوصف التاريخي والآية القرآنية أو الحديث النبوي. الوحي واقع، والواقع وحي. الآية حادثة، والحادثة آية. وقد تجلى ذلك في "أسباب النزول" التي يتحد فيها النص مع الواقع. كما تجلى في "الناسخ والمنسوخ" حتى يتغير النص بتغير الواقع ويتطور بتطوره. لذلك يُخَطِّئ المؤرخين إذا أرادوا استنباط تاريخ من النص وحده دون معرفة بالتاريخ كحوادث كما أخطئوا في تفسير ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد، إرم ذات العماد﴾ حين جعلوا "إرم" اسم مدينة وعادٌ مُلكُها[٧٣]. قصص الأنبياء تاريخ بشرط معرفة التاريخ. وبالتالي يلتقي عند ابن خلدون منهج التفسير النازل مع منهج التاريخ الصاعد. وبلغة المنطق ومناهج

---

(٦٨) السابق ص٤٠.

(٦٩) السابق ص٣٩/٤٣/٤٤/٤٩/٥٢/٣٠٣/٣٣١/٤٥/٧٩.

(٧٠) السابق ص٨٧.

(٧١) السابق ص١١١/١١٤.

(٧٢) يذكر ابن خلدون حوالي ٨٠ آية قرآنية، ١٠٥ حديثا نبويا ٤٠ منها في أمر الفاطمي.

(٧٣) المقدمة ص١٤-١٥.

البحث يلتقي منهج الاستنباط النصي مع منهج الاستقراء التاريخي على حقيقة واحدة هي في نفس الوقت نص وحادثة، وهو نفس منهج القياس الشرعي الذي يلتقي فيه الأصل مع الفرع، الاستنباط من الأصل النصي والاستقراء من الفرع العملي. ويستلهم ابن خلدون من القرآن حكايات تاريخية، ويستعمل القصص القرآني كروايات تاريخية سواء من قصة نوح أو لقمان أو للوقائع الأولى التي كانت مناسبات أحاديث الرسول[٧٤]. كما يذكر ابن خلدون "أسباب النزول" صراحة لبعض الآيات مثل ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأُخَرُ متشابهات﴾[٧٥]. فالمحكم والمتشابه أحد جوانب منطق الألفاظ في القياس الشرعي، المحكم للأصل والمتشابه للفرع. ويذكر أسباب النزول لآيات أخرى لإثبات اتحاد الفكرة بالواقعة مثل ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ أو لإثبات التطور ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾[٧٦]. بل إن ألفاظ ابن خلدون ومصطلحاته مستمدة من القرآن مثل العمران ﴿كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها﴾ (٣٠ : ٩)، ﴿أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات﴾ (٣٠ : ٩)، ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (١١ : ٦١)، ﴿والبيت المعمور، والسقف المرفوع﴾ (٥٢ : ٤)، والآيات الأخرى الدالة على تعمير المساجد والكسب والعلم..الخ.

وتتباين فصول المقدمة فيما بينها في مدى اعتمادها على النص واكتفائها بالعقل والواقع وحده. فمن بين ١٩٣ فصلاً مجموع الأبواب الستة، لا يدعم ابن خلدون منها بالنص إلا ٦٤ فصلاً ويبقى ١٢٩ فصلاً بلا نصوص مكتفياً بالعقل والواقع. فالواقع الجغرافي مشاهد بالحس لا يحتاج إلى نص. والواقع الاجتماعي بديهي للعيان لا يحتاج إلى نص كذلك، مثل التقابل بين البدو والحضر، والعصبية والرئاسة والتغلب، وانغماس الملك في الترف واقتداء المغلوب بالغالب وطبائع العرب. كما أن الواقع السياسي المستقرأ من التاريخ لا يحتاج إلى نص مثل حصول الملك بالعصبية، وصلة الدين بالعصبية وحدود الدولة وخرابها وأطوارها وكل ما يتعلق بمظاهر النشاط الاقتصادي فيها كالجباية والمكوس والتجارة وثروة السلطان. والصلة بين العمران والملك أيضاً لا تحتاج إلى نصوص مثل أنواع المباني، تشييدها وخرابها. والواقع الحياتي من معاش وكسب وصنائع لا يحتاج أيضا إلى نص مثل الرزق والتجارة والاحتكار والأسعار وأنواع الصنائع من فلاحة وبناء وتجارة وتوليد وكتابة ووراقة وغناء...الخ. والعلوم العقلية والطبيعية لا تحتاج إلى نصوص وكل ما يتعلق بالعلم والتعليم والصنائع والحضارة، بل والعلوم النقلية مثل

---

(٧٤) السابق ص١٧-١٨/٢٢.

(٧٥) السابق ص٣٣٢-٣٣٣، ويذكر ابن خلدون أيضا آيات قرآنية أخرى مثل ﴿كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم﴾ (ص٥٦٧). بالإضافة إلى آيات بينات مفصلة ﴿وقد فصلنا الآيات﴾ (ص٥٦٧)، ﴿خلق الإنسان، علمه البيان﴾ (ص٥٨٠).

(٧٦) السابق ص٥٦٧/٥٨٠.

القرآن والفقه ومناهج التعليم والتأليف وعلوم اللغة والأدب وفنون النظم. ويلاحظ اعتماد الأبواب والفصول الأولى على النصوص أكثر من اعتمادها على العقل والواقع لحرص ابن خلدون على البداية بتأسيس العلم نصاً. ثم يقل هذا الاعتماد في الأبواب والفصول الأخيرة التي تعتمد على العقل والواقع أكثر من اعتمادها على النص، بعد أن اطمئن ابن خلدون في البداية على تأسيس العلم نصاً. فوحدة النص والعقل والواقع في بداية علم العمران عند ابن خلدون ترتكز على النص أكثر من ارتكازها على العقل والواقع، ثم ترتكز في النهاية على العقل والواقع أكثر من ارتكازها على النص. وأكثر الفصول المعتمدة على النص تعتمد على آية واحدة. مما يدل على ارتكاز معظم الفصول النصية على العقل والواقع. وكلها موضوعات شبه بديهية مثل كون الاجتماع ضرورياً والصلة بين العصبية والملك، والترف، والانفراد بالملك، والظلم المؤذن بخراب العمران...إلخ. وأقلها يعتمد على حديث واحد ثم آيتين أو آية وحديثاً أو آيتين وحديثين أو آيتين وحديث ثم آيتين أو حديثين من الأكثر فالأقل على التوالي. وهناك فصلان[٧٧] بكل منهما ثلاثة آيات للاستدلال على الجغرافيا بالنص وتفسير النص جغرافياً، ولإثبات قوانين التاريخ نصياً أو في التنافس في الخلال الحميدة كعلامة للملك. كما يوجد ثلاثة فصول في كل منهما آية وثلاثة أحاديث[٧٨]. وكلما اقترب الموضوع من الموضوعات الدينية الصرفة مثل المساجد والبيوت ومذاهب الشيعة في الإمامة، تتزايد نسبة الآيات والأحاديث، في فصول مفردة إما بأربع آيات وستة أحاديث، كما هو الحال في موضوع أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا، لأنه موضوع غيبي خالص، أو بأربع آيات وأربعة أحاديث، كما هو الحال في موضوع علم الكلام الذي يتطرق إلى العقائد، أو بثلاث آيات وثلاثة أحاديث، كما هو الحال في موضوع انقلاب الخلافة إلى الملك نظرا لأنها نبوءة، أو بأربع آيات وحديث كما هو الحال في معنى الخلافة والإمامة، أو بخمسة أحاديث وآية واحدة كما هو الحال في موضوع ابتداء الأمم وفى الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر. ثم يأتي فصل أوحد "في أمر الفاطمي" وتبلغ الأحاديث فيه أربعين حديثا عن ظهور المهدي المنتظر وهى كلها ظنيات تعتمد على الروايات والتي لا يصدقها العقل أو الواقع[٧٩].

---

(٧٧) هذان الفصلان بآيات ثلاث هما: الباب الأول ٣- في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ومن الباب الثاني ٢- في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس.

(٧٨) الفصول الثلاثة بآية وثلاثة أحاديث هي: من الباب الثاني ٤- في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. ومن الباب الثالث ٢٧- في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة. ومن الباب الرابع ٦- في المساجد والبيوت العظيمة في العالم.

(٧٩) المقدمة ص٣١١-٣٣٣.

ويؤكد ابن خلدون على تصور القانون التاريخي بالنصوص الدينية على النحو الآتي:

١- القانون التاريخي قانون طبيعي كوني. فالبشر والطبيعة كلاهما خلق الله. واختلاف الشعوب والمجتمعات واللغات كل ذلك قانون يقره القرآن، وإن عمر الأرض ليقاس بآلاف السنين التي تكون يوماً واحداً في الزمن الإلهي. وكل عجائب الأرض من مخلوقات الله. وفي الوجود أكثر مما نعلم[٨٠]. ويحول ابن خلدون الآية القرآنية إلى قانون جغرافي. فالآية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ تعني الاعتدال الجغرافي في بلاد العرب نظراً لتوسطهم بين الشمال البارد والجنوب الحار، وليس لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما تنص على ذلك بقية الآية. ويستشهد ابن خلدون بمجموعة من الآيات القرآنية ليبين بها قوانين التاريخ الثابتة وسنن الكون الحتمية مثل ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾.

٢- هذا القانون التاريخي الحتمي هو في نفس الوقت تحقيق الإرادة الإلهية. فالله يؤتي الملك من يشاء، ويرث الأرض ومن عليها، ويخلق ما يشاء ويختار. وهو مصرف الأمور، لا معقب لحكمه، يرزق من يشاء، خلق السموات والأرض، مالك الملك، يُقَدّر كل شيء، قاهر عباده، يقبض ويبسط. والتاريخ هو تحقيق الإرادة الإلهية من خلال رسالة الإنسان. فالإنسان خليفة الله في الأرض.

٣- ويقوم هذا القانون على الصراع بين البشر والشعوب والدول وتنازع الإيرادات. والذي لا يقبل هذا الصراع ينهار. ويشمل هذا القانون نهضة الدول وسقوطها، قيام الملك ثم انهياره. ويستمد ابن خلدون نظريته في أسباب انهيار المجتمعات بسبب ترف الحضر من الواقع ومن القرآن على حد سواء. كما يقرأ ابن خلدون قانون التاريخ الدائري، ودورات الحضارات، أن لكل حضارة فترة تاريخية ودورة محددة لا تتجاوزها في آيات الأجل مثل ﴿ولكل أجل كتاب فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[٨١]. والجيل أربعون سنة بنص القرآن ﴿حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة﴾[٨٢]. كما يستعمل ابن خلدون أحاديث الدورات التاريخية التي تتنبأ بانهيار التاريخ قرناً وراء قرن، من النبوة إلى الخلافة إلى الملك،

---

(٨٠) يستشهد ابن خلدون بالآيات الآتية: ﴿والله يقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار لا شريك له﴾، المقدمة ص١٤٥، ﴿ويخلق ما لا تعلمون﴾ ص٨٣ ، ٥١٦، ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض وألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ ص٢٦٠.

(٨١) المقدمة ص١٧١، ٢٩٤، ٢٩٦.

(٨٢) السابق ص١٧٠.

وكأنه قانون تاريخي حتمي في الانهيار المستمر(٨٣).

٤- والقانون التاريخي قانون أخلاقي كما ينص على ذلك القرآن ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، ﴿والله يحب المتقين﴾. فالإنسان لديه في طبيعته استعداد للخير واستعداد للشر، ﴿وهديناه النجدين﴾، ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾. ومع ذلك تتدخل العقائد الأشعرية لدى ابن خلدون ليجعل الهداية والضلال من الله. وفي الوقت الذي يستشهد فيه بآيات بمثل الهداية الضلال من فعل الإنسان مثل ﴿تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾، ﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ يستشهد بأخرى تجعلها من أفعال الله مثل ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾. كما يحاول ابن خلدون إثبات أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر بحديث "كل مولود يولد على الفطرة..." قاصراً الفطرة على البدو دون الحضر(٨٤).

٥- ويستشهد ابن خلدون بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية على مفهومه الدوري عن العصبية لفظاً ومعنى. فاللفظ مذكور في القرآن، مع أن هناك فرقاً بين العصبة والعصبية. فالعصبة ذكرت في القرآن في سياق الإفك أو في سياق العدوان. كما يعتمد على بعض الأحاديث التي تشير إلى قوم الرسول وأنساب الأقوام على نحو إيجابي، بالرغم من وجود أحاديث أخرى تفيد المعنى السلبي. فما يكذب الرسول إلا في قومه. ومع ذلك يذكر ابن خلدون المعنى الأخلاقي للعصبية وذم المعنى العرقي، وأن الإنسان بفعله لا بقومه ولا نسبه.

٦- وينقل ابن خلدون أحيانا دلالة الآية من الله إلى السلطان لينقل تفرد الله بالوحدانية إلى تفرد السلطان بالمجد كما يفعل مع آية ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾. ويستشهد بالقرآن من أجل إقرار الطاعة. وتظهر آيات الطاعة وأحاديثها أكثر من آيات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وأحاديثه. فالحكم بطبيعته ذل. ويصل الحد إلى اعتبار السلطان ظل الله في الأرض، عليه فقط واجب الرحمة والعدل دون الخروج عليه حتى في حالة العصيان.

ثم ينفرد ابن خلدون بموضوعات خاصة يبين فيها تطابق النص مع العقل مع الواقع. وهي موضوعات اجتماعية أهمها:

١- في موضوع السحر يستشهد ابن خلدون بعدة آيات على وجوده. فهو يصف واقعاً حادثاً.

٢- ويسند ابن خلدون بحثه التاريخي في النبوة بآيات النبوة في القرآن والأحاديث عن كيفية وصول الوحي، ويسلم بوجود المعجزات باعتبارها خصوصية للأنبياء.

---

(٨٣) يستشهد ابن خلدون بحديث "قرني ثم الذين يلونهم مرتين أو ثلاثا ثم يفشو الكذب"، السابق ص٢١٨.

(٨٤) السابق ص١٣٦/٢٠٢/١٢٣/١٢٧.

٣- وفي باب الأمصار والتشييد والبناء يستشهد ابن خلدون بآية ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل﴾. فالنص هنا شهادة تاريخية[٨٥].

٤- وفي باب المكسب والمعاش والصنائع يستشهد ابن خلدون بعدة آيات عن الغنى والفقر والرزق وخلق الله الكون وتسخيره إياه لصالح الإنسان ومنفعته. ونتيجة للرزق والمكسب واختلاف الجهد تنشأ الطبقات في المجتمع.

٥- ثم يستطرد ابن خلدون في أمر الفاطمي وهو المهدي المنتظر، ويستشهد عليه بحوالي أربعين حديثاً دون آية قرآنية واحدة. وهي أحاديث مستقلة عن مذهب الشيعة في الإمامة التي يذكرها في فصل الإمامة والخلافة. وهي أحاديث تبدو كلها موضوعة لأنها تعين المهدي باسمه ووضعه ونسبه ومكانه وزمانه. وتختلف هذه التحديدات فيما بينها لتدل على اختلاف البيئات السياسية التي وضعت فيها. ويدل البعض منها على الأخذ والعطاء، وقضاء الحاجات، وإقامة العدل في الأرض، وإعطاء كل ذي حق حقه[٨٦].

٦- وفي عدة موضوعات في باب العلوم والتعليم يستشهد ابن خلدون بالنصوص الدينية على بعض منها مثل علم الحديث، والجفر والحدثان، والفلاحة، والطب وعلم الكلام والتصوف وصناعة النجوم وعلم النحو واللغة. وفي العلوم التي يأخذ فيها موقفا بإبطالها، فإنه يؤيد موقفه بالنصوص.

سادساً: مظاهر المنهج والأسلوب والحياة والأثر.

١- بسبب صمت ابن خلدون عن مصادره بدت مقدمة ابن خلدون تأليفا أكثر منها تجميعاً، تقوم على التحليل العلمي لقوانين التاريخ وعلى الوصف الموضوعي للأحداث، وكأنه ينظر للتاريخ تنظيراً مباشراً دون اعتماد على السابقين إلا من أجل تمحيص الروايات السابقة. فمنهج ابن خلدون عقلي حسي خالص، يحاول معرفة قوانين التاريخ اعتمادا على بداهة العقل ورؤية الوقائع التاريخية، دون الاعتماد على الشواهد النقلية من السابقين. لذلك كان ابن خلدون أكثر تنظيراً من ناحية وصف الظواهر الاجتماعية وتحويلها إلى قانون تاريخي .

٢- وقد انعكس ذلك على الأسلوب وطريقة التحرير. فخرجت أبواب مقدمة ابن خلدون وفصولها فقرات طويلة متصلة تكشف عن اتصال داخلي، وتخضع لمنطق ذاتي منسق يخلو من التقسيمات والتشعيبات الخارجية. ومع ذلك اتسم أسلوب ابن خلدون كما يبدو من

---

(٨٥) السابق ص٣٥٠.

(٨٦) السابق ص٩٧/٣١١-٣٣٠.

مقدمته بالسجع الأدبي كما هو الحال في أدب المقامات. ولم يشفع له ذلك من استعمال أسلوب عربي جاف أقرب إلى الأسلوب العلمي، وإن لم يخل من بعض سمات الأسلوب الأدبي، يستشهد قليلا بالشعر، ويبدو أسلوبه ركيكاً أحياناً، لما يتسم به من أسلوب علمي دقيق.

٣- يقيم ابن خلدون العمران–والملك أحد مكوناته–على علم التاريخ. ويؤسس ابن خلدون التاريخ على الجغرافيا، ويجمع بينهما في علم واحد. فابن خلدون عالم اجتماع يؤسس علمه الاجتماعي على فلسفة التاريخ.

٤- ويخفف ابن خلدون من غلواء الحتمية التاريخية بإنهاء فقراته بعبارات توحي بالاحتمال والشك والاستشهاد بآيات قرآنية، تبين حدود المعرفة البشرية مثل "والله أعلم"، "وفوق كل ذي علم عليم"، "وقل رب زدني علما". كما يحاول الجمع بين التوحيد والقول بالأسباب. فهل يمكن القول بأن ابن خلدون علمي تاريخي؟ هل هذه الخواتيم الإيمانية عن ابن خلدون مجرد غطاء للتحليلات المادية؟ ابن خلدون عالم أشعري، تظهر الأشعرية من ثنايا عباراته وعقائده. كما تدل خواتيم أخرى على أن الله هو الهادي والموفق للصواب، وأنه ولي التوفيق والرشاد، وهو الذي يعصم من الزلل. وهي عبارات أقل ترددا. وبعد التوفيق تظهر الهداية. فالله يهدي من يشاء. وقد تجتمع كل هذه الشعارات معاً، العلم والتوفيق والهداية. ومع ذلك لم يتخل ابن خلدون عن الدقة العلمية سواء فيما يتعلق بذكر النصوص أو في موضوعية التحليلات خاصة وهو يكشف أخطاء المؤرخين السابقين.

٥- وتكشف مقدمات ابن خلدون في بداية "المقدمة" عن إيمان عميق. فكما جرت العادة لدى المؤلفين السابقين، يبدأ بالحمد له والبسملة والصلاة والتسليم[٨٧]. وكذا الانتقال من الدعاء لله إلى مدح السلطان.

٦- مكانة ابن خلدون في الفكر السياسي الإسلامي اللاحق مؤكدة. فقد أثرت "مقدمة" ابن خلدون في مصر في "خطط المقريزي" وفي "المنهل الصافي" لابن تغرى بردى، وفي "رفع الأمر عن قضاة مصر" للحافظ بن حجر، وفي "الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع" للسخاوي بالرغم من عداء الآخرين له. ومع ذلك لم يطرح أحد سؤال ابن خلدون كيف تقوم الدول وتنهار إلا في فجر النهضة الحديثة، مع أن ابن خلدون في نهاية المقدمة كان لديه إحساس بأن هناك من سيخلفه ويعيد بناء مقدمته واضعا سؤال النهضة بعد سؤال الانهيار.

---

(٨٧) السابق ص٣-٩.

ولكن يظل السؤال قائماً: لماذا كان ابن خلدون آخر المفكرين البارزين في نهاية القرون السبعة الأولى وفى بداية القرون السبعة التالية، بالرغم من موجات الاستعمار الحديث. وهل توقف فكرنا السياسي عن تطوير السياسة الشرعية القديمة؟ هل أخذنا فكرنا السياسي من الحضارة الغربية ناقلين لها؟ هل لا ننظر الواقع تنظيراً مباشرا كما حاول ابن خلدون أن يفعل؟ هل انتهى عصر الريادة للأفراد وبدأ دور الجماهير؟ هل انتهى النظر وبدأ العمل؟ كلها افتراضات لا تمنع جيلنا من أخذ الريادة من ابن خلدون لا ليضع سؤال الانهيار بعد القرون السبعة الأولى أو سؤال التوقف في القرون السبع التالية بل ليضع سؤال النهضة للقرون السبعة التالية.

Ibn Khaldun and the History of Islamic Art Constructed Terminology or Lack of Relevance

Heba Barakat

Dr. Heba Barakat

Dr. Heba Nayel Barakat , researcher, obtained a BA in Islamic Art and Architecture from the American University in Cairo (1985); an MA in the History of Architecture from the Middle East Technical University, Ankara (Turkey, 1992) and PhD in the History of Islamic Art, Manuscripts from the Institute of Oriental Studies, Moscow (1998). She has taught at the AUC, lectured at Moscow State University and headed the Curatorial department at the Islamic Arts Museum, Malaysia as a visiting professor. An enthusiastic scholar in the field of Islamic Art and Architecture, she is currently a consultant at the Center for Documentation of Cultural and Natural Heritage, CULTNAT and an active researcher in the field. Her recent publications include: Mightier than the Sword (2004) jointly with the British Museum, Between Eden and Earth, Gardens of the Islamic World (2003), Al Kalima (2003), Beyond Boundaries: Tents of the Islamic World (2003) and the traveling exhibition and catalogue, Rhythm and Verses (2004).

Abstract

The invaluable contributions of Ibn-Khaldun are marked in various branches of learning such as ethnology, sociology, anthropology and historiography, while experts in socioeconomics, public finance, government expenditure and taxation constantly examine his ideas and interdisciplinary approach. Although his works and studies formed the subject matter of several conferences, commentaries and scholarly research, very few Islamic art historians highlighted the importance of his works vis-à-vis the development and continuation of the arts and crafts. The lack of scholarship in the field of Islamic art regarding the writing of Ibn Khaldun is difficult to explain. Scholars have argued that his perceptive attitude led to conclusions and intelligent induction after observation. In this paper, an emphasis is given to the relevance and importance of Ibn Khaldun's analysis and theorizing of the arts and crafts as a methodical approach. Examples of nomads in the Saharan deserts and Central Asiaand examples in the arts and crafts that flourished during the Mamluk dynasty are presented to exemplify his global perception of arts and crafts of different cultures. Furthermore, this article investigates Ibn Khaldun's constructed terminology and expressions related to Islamic art and calls for further studies regarding its compatibility with the language currently used in the field and the discrepancy that separates both languages from one another.

Ibn khaldun and the History of Islamic Art

Constructed Terminology or Lack of Relevance

The lack of scholarship in the field of Islamic art regarding the writings of Ibn khaldun is difficult to explain. It is disturbing to imagine that the views of a medieval Islamic Arab historian would not shed light on the manner with which crafts and the arts were perceived during this era, let alone the conditions for their emergence and development. What is most surprising is not the absence of his works from bibliographic references, but the lack of a defined role of Al Muqadimah as a complex, ongoing approach to analyzing the status of the arts and crafts, theory and practices as implied by Ibn Khaldun vis-à-vis in Islamic art history's scholarship. The invaluable contributions of Ibn Khaldun are marked in various branches of learning such as ethnology, sociology, anthropology and historiography, while experts in socioeconomics, public finance, government expenditure and taxation constantly examine his ideas and interdisciplinary approach. Although his works and studies were the scope of several productive conferences, commentaries and scholarly research, very few art historians highlighted the importance of his works vis-à-vis the development and continuation of the arts and crafts. (الصنائع) This paper will accordingly shed light on the relevance & highlight the importance of Ibn Khaldun's work to art historians with the intention of raising the academician's interest and encourage further scholarship in the field. I will also touch upon Ibn Khaldun's constructed terminology and expressions related to Islamic Art and investigate its compatibility with discrepancy between Art and language currently used in the field.

The discipline of "Art History" seeks to identify, highlight and understand the visual arts that emerged throughout human history. Art historians classify cultures, dynasties and regional ethnicities, to distinguish certain features within their arts and crafts and relate them to a novel or prevalent style. They also look for the continuation and developments of such styles, emerging trends and external influences, to interpret them in terms of their social context.

The Dynastic Cycle and Crafts

Ibn Khaldun (1332 -1406 CE) the North African historian provided us with a novel approach to the production of arts and crafts through his analysis of the rise and fall of dynasties. In Al Muqaddimah – The Introduction to History, a dynastic cycle is set forth to explain the relationship between the conqueror and the conquered. The nomads, with their strong sense of Asabiya, (group cohesion) challenge and conquer weak rulers who live in towns, and whose military potential is weakend by the luxuries of town life. When such nomadic

tribes, enhanced by their solidarity and tribal virtues, establish a new dynasty, they engage fellow nomads in the decision-making and try to hold on to their tribal values. Very soon all authority is invested in the hands of the few whose urge for luxury builds up, allowing the arts and crafts to flourish. At this stage, new groups of nomads sense the vulnerability of the existing ruler, attack the cities, conquer it and the cycle starts once more.

The aim of human civilization as exemplified by Ibn Khaldun is to reach culture and luxury, not knowing that this particular stage is the ultimate cause that leads to its destruction and disintegration. Ibn Khaldun points out certain intertwining phenomena regarding the arts and crafts, following are some key issues discussed by him:

1. The relationship between the luxury phase within a dynasty and the flourishing of the arts and crafts
2. The typology of crafts
3. The nomadic simple crafts
4. The sedentary luxurious crafts
5. The conditions for luxurious crafts to emerge
6. The decline of crafts in association to the destruction of city and downfall of dynasties
7. The relationship between crafts and 'Cities with rooted civilizations'

In this dynastic cycle, arts and crafts are the by-product of luxury, a stage reached by the inhabitants of cities more than by nomads. Ibn khaldun attempted to identify what are art & crafts; a question frequently asked by art historians. Are all the cultural remains found during excavation, considered art & crafts? To Ibn Khaldun, the arts and crafts of the Bedouins differ in quality and function from that of the city. The Bedouin civilization produces simple crafts that are the product of necessity such as carpet weavers, and tailors. To Ibn Khaldun "they are means to an end and not intended for their own sake". Such crafts are not perfect and do not pass through a cycle of development, they remain very much the same from generation to the other.

The Nomad's Simple Crafts

A study of tents from the nomadic and semi nomadic communities from the Arabian Desert and the steppes of Central Asia, in a publication entitled "Beyond Boundaries" sheds light on the weavings and architecture of such communities. (Barakat2003) The nomads, who briskly install their portable cities and just as quickly dismantle them to move to another destination, possess few portable objects and produce even fewer. Among such possessions are their tents, which played an important role, served a multitude of purposes, acquired different shapes and different textures, different decorations, but all remained fundamentally functional as Ibn Khaldun explains.

The North African and Arabian black – haired tents were made from the brownish black hair of goats, a material available and handy to the Bedouins. For centuries, the black-haired tents encountered minimal change, raised on wooden poles, and made up of black rectangular hair-cloth. Tent mats and ropes were woven from available material in stripped designs according to the availability of the material. The size of the awning depended on the size of the portable loom, the shape of their utility objects depended on the space available within the tent and their ability to comfortably carry them. Everything within their encampment plays a crucial role in their survival in conquering their harsh environment. Ibn Khaldun observed the Bedouin life style, assessed that this harsh life style is their choice, and added that they do not respect architecture as such; they would teardown an old fortress for the use of its raw material, rather than use it for shelter. According to him, they are 'anti-architectural', and that their existence depended on this concept thus justifying the destruction of such premises. However, not all what Ibn Khaldun hypothesizes on is the outcome of intelligent observation and reasoning.

The central Asian nomads of Kyrgyzstan, Turkistan and Uzbekistan produced tents from beaten felt walls, wrapped around a skeleton made of willow rods and fixed in place with long tent bands. Accounts from the 13th century Franciscan monk: Friar W. Rubruck, who was sent by the Pope to the Mongol Khan in the middle of the 13th century, and accounts of the Arab traveler Ibn Battuta in the 14th century, and 20th century photographs, all indicate that there was very little change in the type of nomadic tents that evolved and remain in use by the unsettled nomads.

The central Asian tent was termed the Yurt. The Yurt outer felt layer remains in use until the 20th century, felt emerged in C. Asia before weaving and spinning and there was no need for change. Such felts are made of beaten wool, pressed and sometimes dyed with the available natural dyes. Embroidery and appliqué works were popular method of decorating the felt base, yet all this depended largely on the climate and socioeconomic condition of the tribe.

The 13th century account depicts the crafts produced by the nomads as functional items made with available material, by the female members of the tribes. Only when the nomads started to meet the settled city dwellers in market bazaars, did they produce exchangeable commodities sold as products. When art historians study the designs on tent bags, which used to hang on tent walls, the designs were for centuries unchanged, sun disc pattern bull's horns, diamonds, paisley and bird patterns conquered all types of weavings, whether storage bags, or flat & piled carpets, cushion covers, Ensi doorframes or personal robes and boots. Their products were limited and imperfect as Ibn

Khaldun had anticipated, thus placing Ibn Khaldun's inductions as references to diverse nomadic communities unknown to him.

The Dynastic Cycle

What happened when such nomads conquered the city dwellers, and Ibn khaldun's cycle started to rise? In central Asia, Persia and India, the nomads brought into their new dynastic life their Yurt, to remind them of the time they were free and unsettled. Reflected on the new dynasty's poems and miniature paintings, the Yurts occupied the core of the story, the symbol of and the connection with the bygone traditions and noble values. During the 14th century, the lure of luxury led the new established dynasties in Persia to a more sedentary life; monuments built and art ateliers established. The Chaghatay dynasty followed by the Timurids, all created royal encampments for luxury and pleasure. The Royal tents were very much different from their ancestors'. According to the traveler Clavijo, Timur's royal tents were huge, made of sumptuous fabric, embroidered in colorful designs. In Ibn Khaldun's analysis such tents are the product of the city, and are to be considered a luxurious craft. Therefore, this example of nomadic and royal tents exemplifies the importance of Ibn Khaldun's reflections regarding simple and composite crafts. This in turn, helps the art historian to explain the type, quantity and quality of the arts & crafts produced by the unsettled nomads. We can also understand why patterns and colour schemes remain unchanged for ages, and when a change occurs, logical explanations can be set forth.

Sedentary Luxury Crafts

Arts and crafts produced in a sedentary environment according to Ibn Khaldun, "are complex and scientific." The inferior crafts are the product of small towns, and are the result of products that are daily necessities, and they are the product of quick learning and accordingly not perfected. The luxurious crafts
الصنائع التي كانت من توابع الترف are the composite crafts; they are produced only in well established capital cities where luxury conditions are present. Ibn Khaldun notes that potential crafts are born as ideas that in time are applied, and through practice improve until they reach perfection. Such luxurious arts and crafts, produced in cities are not necessary for utility purposes, in many cases they are just signs of extravagance.

In this respect, Ibn Khaldun establishes the conditions for an art to reach its zenith, a stage sough after by historians. The art historian dealing with glassware, for example can trace the development yet does not easily recognize through the object's shapes or techniques, the peak of a craft. Ibn Khaldun sets the preconditions to identify such stages; " when cities are organized and labor

increases and pay is enough the surplus is spent on luxuries", and when the demand for this refined quality of crafts is set by a country, then the peak of a craft is achieved and perfection is reached. Accordingly, the stage in which the ruler of the dynastic cycle seeks luxury and expressions of luxury, should correspond to the phase in which crafts and in particular luxurious crafts reaches their utmost perfection. Accordingly, one can assume that crafts and arts experience a cycle of rise and fall that mirrors Ibn Khaldun's dynastic cycle. Although Ibn Khaldun did not state this crafts cycle explicitly, he presented it in a larger context.

Through the analytical approach of society, arts and crafts are a reflection of the material goods that came in existence through the rise of a civilization. They reflect in their ideas, innovations, artisanship, size and style, the social economy and culture of their individual patrons or dynasty. An art or a craft, which is a source of profit, improves when there is a demand for it, and that it would disappear if it is neglected and the conditions for its demand seizes to exist. . To Ibn Khaldun, the ruling dynasty demands crafts and contributes in their improvement, and causes the demand for them. In other words, the royal entourage acquires what the ruler cherishes and has extended his patronage to; Emirs, wealthy merchants and prominent members of the society imitate the Sultan, commission and patron the Royal arts & crafts. Yet, when the dynastic cycle starts its downfall, luxury decreases and the crafts become few and in time die out.

The Mamluk Dynasty

The Bahri Mamluk dynasty (1250 -1390) during which Ibn Khaldun lived is best remembered for their outstanding metalwork and exquisite illuminated Qur'an volumes. The Sultans and their Emirs sought to enjoy the fruits of royal authority by commissioning exquisite metal objects, while artists competed to produce the most luxurious and impressive products. According to Ibn Khaldun, this is the stage within the cycle when luxury allows for ostentatious objects inlayed with silver and gold, to exist.

The cycle of the rise and fall of Mamluk metalwork starts with the introduction of new decorative vocabulary; musicians, dancers, pairs of fantastic animals and hunters. Such iconography was soon complimented with calligraphy of different styles until the Thuluth style blended together with the lotus and peony blossoms and blazons, dominates the surface of objects. At this stage Islamic Art historians such as Esin Atil (1981) in the Renaissance of Islam; Art of the Mamluks, considers this stage as the apogee of Mamluk metalwork. Yet this stage which is marked between 1275 -1350 CE – is almost the entire duration of the Bahri Mamluk reign.

According to Atil, this is the stage when the "artist responded to an extremely energetic and supportive patronage by creating unique and spectacular pieces." At this stage, artists signed their metal objects, inlayed them with gold and silver – instead of copper and tin. It's during this stage that metal gifts were commissioned by the sultan for Mecca, sent as diplomatic gifts to bordering rulers, commissioned by neighboring dynasties as Yemen and Cyprus for the use of their sultans and kings. (Diamand, 1931, Wiet, 1932) In accordance with Ibn Khaldun's concept of luxury, " People then also tend toward luxury ...they take pride in such things and vie with other nations in delicacies, gorgeous raiment and fine mounts. Every new generation wants to surpass the preceding one in this respect and so it goes right down to the end of the dynasty."

Ibn Khaldun completed al Muqaddimah in 1377, a period in which the Bahri Mamluk Sultans as Sultan Hassan (1347-51, 54-61) and Sultan Sha'ban II (1363-76) were active patrons of the arts. Sultan Hasan commissioned glass mosque lamps for his grandeur madrasa complex while Sultan Sha'ban ordered the spectacular Qur'an volumes as Waqfs for his complex (1376) and his Mother's Madrasa in 1369 CE. Yet this period marked several periods of stagnations; a deadly outbreak of the black death reduced the population tremendously, the King of Cyprus invaded Alexandria in 1365, and the Timurids posed a threat to the Islamic World. Living through this political and economic situation, Ibn Khadlun must have witnessed the great crafts and luxurious arts still being commissioned and produced. Therefore the view that Ibn Khaldun merely records, analyzes, infers and deduces, is not quite accurate. His reflection on arts should be viewed as the result of not only intelligent induction, accumulated after live observation and analysis but also of a method of analyzing and theorizing art history, with a global approach.

Ibn khaldun must have monitored (if not contributed in) the production of a noble craft such as Qur'an production during the Bahri Mamluk Period. During the Bahri Mamluk Period, almost every Sultan and Emir produced multi-volume as well as single volume Qur'ans, specially commissioned and donated as religious endowments to their newly constructed complexes. A Waqf Qur'an was produced by Muhammad Ibn Ilshaqi in 1303, Emir Baybars al Jashnigir commission a Qur'an dated to 1304, Sultan al Nasir Muhammed ordered a Qur'an written in 1313 for the Ilkhanid ruler Oljaitu. Several other dated Qur'ans fell within the reign of Sultan al Nasir Muhammad, Barsbay, Sultan Hasan and his emirs as well as Sultan Shaban, leading us to conclude that a wealth of Qur'an manuscripts were produced during this entire period.

Perhaps the Bahri Mamluk period is only part of a bigger dynastic cycle such as the entire Mamluk period, and we should view the production of arts and crafts through this wider context. But then again the Mamluk dynasty continues to produce even larger single volume Qur'ans beautifully illuminated with exquisite designs and colours. Furthermore, all during the 15th century, under the Burji Mamluk Period (1382 -1517) the construction of complexes paralleled the production and supply of outstanding Qur'an volumes. Such complexes reveal beautifully carved stone domes, which undoubtedly demonstrate the progression of design and the masterly workmanship of such artisans. In this respect, it is hard to assess that there is a cycle of a rise and decline of crafts, parallel to the dynastic cycle.

At this stage, Ibn Khaldun poses another component to luxurious crafts. He acknowledges and distinguishes certain cities, with highly developed civilizations, culture that have taken to luxurious customs and sedentary life, as being venues for the continuation and fostering of crafts. Ibn khaldun further develops this concept of perfected luxurious crafts by saying that the more the craft is produced in a city with highly developed sedentary culture, the more firmly rooted it is, the higher its quality will reach. In this respect, Ibn Khaldun moves away from his dynastic cycle's luxury phase to pose a new relationship; which binds the perfection of a craft with Cities with rooted civilizations. This phenomenon is the result of social organizations embedded in cities and societies.

Cairo, according to Ibn Khaldun is one of those "cities with rooted civilization". When exploring the status of the noble art of calligraphy as one of the human crafts, he presents the organized system of calligraphic institutions that methodically teaches the art of writing in Cairo, Egypt. Ibn Khaldun recalls that when the Mongols caused the destruction of the city of Baghdad, the art of calligraphy transferred to Egypt, it became deeply rooted within the city and society. Accordingly, it is when cities are preserved and are well entrenched in culture, the greater the chances of the continuous development of the arts.

Ibn khaldun offers a unique medieval perspective on the history of arts and crafts. The points stated at the beginning of this paper, are essential in the development and understanding of Islamic art and crafts. It is thus crucial to integrate his views in the field and build on them to shed light on new philosophies on culture and the arts.

In conclusion, Ibn Khaldun's constructed terminology and expressions placed what art historians today call minor arts, (pottery, glass, weavings, manuscript production, painting, and metalwork) in the category of "industries", a term which at present does not fall under the field of art, architecture nor

crafts. To ibn khaldun: "every artist who produced an object was a craftsman, and every discipline which demanded not only theoretical knowledge but also practical ability was an art..." The term "san'ah" is difficult to understand in Arabic let alone to translate into other languages. Sana'a was translated as arts, minor arts, crafts, techniques, industries...thus creating a great deal of confusion. If the apparent problem with the dictum and terminology is an obstacle that repelled art historians from Ibn Khaldun's theories, then it is of utmost priority to create a consortium's consensus on Ibn Khaldun's constructed terminology and expressions.

Bibliography

- Atil, Esin. (1981) Renaissance of Islam; Art of the Mamluks, Smithsonian Institution Press.
- Fuad, Baali. 1988. Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought. Albany: State University of New York Press. pp. 84-90.
- Hisham, Ja'it. 1982. Nazrah Ibn Khaldun li al-Madinah wa Mushkilah al-Tamdin. n.edit.
- Ibn Khaldun wa al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir. Cairo: al-Dar al-'Arabiyyah li al-Kitab. pp. 490-499.
- Barakat, Heba. 2003. Beyond Boundaries, tents of the Islamic world, IAMM publications.
- Hitti, Philip K. 1996. History of the Arabs. New York: St. Martin's Press. pp. 293
- Ibn Abi al-Rabi', Shihab al-Din. 1980. Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik. Vol. 2. Cairo: Dar al-Sha'b. pp. 420-422
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. 1979. Tarikh Ibn Khaldun. Vol. 3. Beirut: Dar al-Fikr. pp. 11.
- ______________1986. The Muqaddimah. Translated from Arabic by Franz Rosenthal. Vol. 1 & 2. London: Rotledge and Kegan Paul Princeton. pp. 235-301.
- Issawi, Charles M. A.1958. An Arab Philosophy of History. London: John Murray. pp. 2. 14
- Sati', Abu Khaldun al-Husari. 1961. Dirasat 'an Muqaddimah Ibn Khaldun. Cairo: Matba'ah al-Khanji. pp. 528-531.

ابن خلدون والمؤرخون المسلمون

قاسم عبده قاسم

الاسم: دكتور قاسم عبده قاسم

أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة الزقازيق

له عدة مؤلفات منها: فكرة التاريخ عند المسلمين، و"في تطور الفكر التاريخي"، وتطور منهج البحث التاريخي

حاصل على جائزة الدولة التشجيعية سنة ١٩٨٣ وجائزة الدولة للتفوق سنة ٢٠٠٠.

ملخص

كان عبد الرحمن بن خلدون ابنا لعصره من حيث ثقافته بطبيعة الحال، ومن ثم كان قادرًا على أن يصوغ ملامح الفكر التاريخي العربي في مقدمته الشهيرة. ومن ناحية أخرى، تمكن المؤرخون المسلمون الذين عاصروه وتتلمذوا على يديه من أن يستوعبوا الأفكار التي ضمتها المقدمة.

فقد استطاع مؤرخ مثل تقي الدين المقريزي، الذي تتلمذ على ابن خلدون، أن يطبق نظرياته على نحو لم يستطع ابن خلدون نفسه أن يفعله...وهو أمر طبيعي على أية حال، لأن القدرة على التنظير لا تستلزم القدرة على التطبيق في كل الأحوال. ولم يكن المقريزي هو الوحيد من المؤرخين المسلمين الذين قرءوا ابن خلدون قراءة صحيحة، وأفادوا من أفكاره التي كانت مألوفة لديهم، فقد أفاد من هذه الأفكار عدد كبير من المؤرخين

ومن ناحية أخرى، لم يستطع المؤرخون الذين تتلمذوا على المؤرخين الأجانب الذين بدءوا الدراسات التاريخية الحديثة في العالم العربي – من خلال قسم التاريخ الذي كان أحد الأقسام الخمسة التي بدأت بها كلية الآداب في الجامعة المصرية، والذي ظل الأساتذة الأجانب يتولون رئاسته حتى سنة ١٩٣٦ – لم يستطع هؤلاء المؤرخون أن يقرءوا ابن خلدون سوى بعيون أساتذتهم، بما تحمله من انحيازات ثقافية طبيعية، وما تزال مشكلات البداية الأوربية للدراسات التاريخية العربية تلقي بظلالها على المفاهيم التاريخية في العالم العربي حتى اليوم. ولأننا نعيش حالة من الاستهلاك لما ينتجه الآخرون – على المستوى المادي وعلى المستوى الفكري – فمن الطبيعي أن تكون قراءتنا لابن خلدون قراءة تحمل الكثير من ملامح الاستراق.

هذه الورقة تحاول مناقشة الجوانب المختلفة لهذه المشكلة.

ابن خلدون والمؤرخون المسلمون

تحتفل الدنيا هذا العام بالذكرى الستمائة لعبد الرحمن بن خلدون، المؤرخ العربي المسلم، الذي كان تجسيدًا في شخصه لوحدة علمية وثقافية شملت العالم العربي الإسلامي، كما كان تجسيدًا في فكره لفلسفة التاريخ الإسلامية، وممثلاً لحال الثقافة العربية الإسلامية في عصر توهجها الأخير. لقد عاش ابن خلدون في زمن «كان» العرب والمسلمون فيه ما يزالون يقودون البشرية صوب التقدم والرقي. فهل نجح المؤرخون العرب في قراءة ابن خلدون في زمن تتزايد فيه المخاطر الوجودية، وتثور أسئلة قلقة عما «يكون» وما «سيكون» في دنيا العرب والمسلمين؟ تتنوع احتفالات الدنيا بهذه المناسبة ما بين إصدارات جديدة للمقدمة الشهيرة بتحقيق ودراسة جديدة، وندوات، ومؤتمرات عالمية تشمل العالم العربي وأوربا، وموائد مستديرة وبحوث ودراسات حول الفكر الخلدوني ... بيد أن السؤال يبقى مشروعًا؛ كيف قرأ المؤرخون العرب ابن خلدون ؟

تنطوي إجابة هذا السؤال على إجابتين في زمنين مختلفين؛ فالسؤال يتعلق بكيفية قراءة المعاصرين لابن خلدون من ناحية، ثم كيفية قراءة الأجيال الحديثة من المؤرخين العرب لابن خلدون من ناحية أخرى. و«قراءة» ابن خلدون تتعلق بكيفية فهم الأفكار التي طرحها في مقدمته الشهيرة والتي صاغت هيكل فكرة التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية.

وإذا كانت فروع العلم الاجتماعي والإنساني تتنازع الانتساب إلى ابن خلدون حاليًا، فإن هذا التنازع يدل على مدى ما سببه التخصص الضيق في منظومة العلم الحديث من جزئية النظرة التي تتنافى مع مفهوم «وحدة المعرفة» الذي عاش ابن خلدون في رحابه وكان من نتاجه، فإذا قال المؤرخون إن ابن خلدون من روادهم فهم محقون وعلى صواب، وإذا ما قال علماء الاجتماع إن ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع؛ فهم – أيضًا– محقون وعلى صواب. وإذا زعم غيرهم هذا، أو شيئًا من هذا، فهم أيضًا على صواب؛ لأن مقدمة ابن خلدون تجسيد لوحدة المعرفة التي أفرزتها الحضارة العربية الإسلامية، وجسدها آلاف مؤلفة من علماء المسلمين في شتى فروع العلم. وإذا كانت منظمة اليونسكو الآن تتبنى الدعوة إلى ما يسمى «النظرة الكلية للتعليم Holistic View of Education، فإن الأمر يدعو إلى مزيد من التأمل وإعادة النظر فيما نتج عن النظرة التجزيئية التي تتبنى التخصص، وتخصص التخصص...

على أية حال، فإن ابن خلدون كان تجسيدًا لتلك الفترة من تاريخ الثقافة العربية الإسلامية باتجاهاتها العامة والكلية؛ فقد هاجر الرجل من المغرب الإسلامي (تونس) إلى المشرق الإسلامي (مصر والشام) تحت وطأة السحب السياسية القاتمة. وفي المشرق أعاد التأمل فيما كان قد كتبه في المغرب، ولكن الرحلة كانت في رحاب العالم العربي المسلم جغرافيًا وفي إطار الثقافة العربية الإسلامية فكريًا. وفي ترحاله الجغرافي وفي رحلته الفكرية كان ابن خلدون عنوانًا على حقيقة واحدة؛ الوحدة الثقافية التي لم تستطع الخلافات السياسية أن تحول دونها. فمن الخطأ أن نتصور أن ابن خلدون قد «أبدع» مقدمته الشهيرة أو اخترعها من فراغ ؛ فقد كانت كل الأفكار التي جمعتها مقدمته في سياق فكرى بديع مطروحة بشكل جزئي ومتناثرة في كل الكتابات العربية منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، على الأقل. وكانت كلها نتاجًا لفكرة التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية من ناحية والفكر السياسي والاجتماعي والسكاني في هذه الثقافة من ناحية أخرى.

ولا يحسبن أحد أن هذه محاولة للانتقاص من قدر ابن خلدون؛ فالعبقري لا يعيش في صحراء فكرية، ولابد له من صحبة عباقرة آخرين حتى يمكنه أن يقدم إبداعه.ومن هنا كانت عبقرية ابن خلدون الذي وضع هيكلاً فكريًا مدهشًا جمع فيه شتات الأفكار التي كانت بلورة للخبرة الفكرية العربية الإسلامية. ومن ناحية أخرى كان العصر الذي عاش فيه ابن خلدون هو عصر «التجميع»، الذي أنتج الموسوعات الكبرى. إذ إن هذا العصر كان عصر التوهج الأخير الذي شهد محاولات «جمع» أكثر من محاولات «الإبداع» ؛ فقد كتب النويري «نهاية الأرب في فنون الأدب»، وكتب العمري «مسالك الأبصار»، وكتب القلقشندي «صبح الأعشى»... كما كتب غيرهم مؤلفات وموسوعات ومعاجم «جامعة». ومن ناحية أخرى، ازدهرت الكتابة التاريخية العربية، وتنوعت أنماط الكتابة التاريخية ما بين الكتب العامة، والرسائل ذات الموضوع الواحد، والسير الملكية، والتاريخ الحضري الذي يختص بمدينة ما، وفضائل البلدان، والخطط، ثم الكتب التي تكتب في تاريخ التاريخ. من هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى ابن خلدون، ومن هذه الزاوية أيضًا، علينا أن نحاول الإجابة عن الشق الأول من سؤال كيف قرأ المؤرخون العرب ابن خلدون ؟

كان الفكر الخلدوني جزءًا من النتاج الفكري العربي الإسلامي حقًا في زمن كان العرب ينتجون في كل مجال؛ ومن ثم كانت دروس ابن خلدون في مدارس القاهرة فرصة تبلورت فيها مواهب المؤرخين الذين تتلمذوا عليه، وأشهرهم المؤرخ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، لقد أجلّه معاصروه، وعرفوا قدره، وتعلموا منه، وقرءوه جيدًا. ومن يقرأ كتابات المقريزي وغيره من المعاصرين يعرف أن المؤرخين

العرب في ذلك الزمان أحسنوا قراءة ابن خلدون. ففي «الخطط» المقريزية، وفي «السلوك لمعرفة دول الملوك»، وفي كتابه الصغير المدهش «إغاثة الأمة بكشف الغمة» يكشف المقريزي عن موهبة مؤرخ فذ تمكن من الإفادة من أستاذ فذ. وحين يتحدث المقريزي عن ابن خلدون يتحدث عن أستاذ يخلب لُبه، ويستولي على إعجابه، في عبارات تفيض إجلالاً وتقديرًا. وحين يحلل المقريزي أسباب التدهور السياسي، والتراجع الاقتصادي، والضمور العلمي والثقافي الذي اتضحت معالمه في زمانه، تسمع صوت ابن خلدون في حلقات الدرس التي كان يحضرها المقريزي وغيره من مؤرخي زمانه.

إن المقريزي الذي ينعى التراجع العلمي والفكري في زمانه يكيل المديح بلا تحفظ لابن خلدون؛ ولكن المقريزي نفسه كان تجسيدًا لنجاح مؤرخي ذلك الزمان في قراءة ابن خلدون. بيد أن التدهور العام الناتج عن سلطة مستبدة، واقتصاد منهوب، ونظام سياسي وعسكري بات خارج التاريخ، لم يكن يسمح سوى بالإفادة من الفكر الخلدوني على مستوى الكتابة التاريخية. ومثلما كان ذلك العصر هو عصر التوهج الأخير في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، كان ما كتبه ابن خلدون في مقدمته الشهيرة مشعلاً من المشاعل التي أضاءت هذا التوهج الأخير.

فماذا كان حال المؤرخين العرب، وكيف قرءوا ابن خلدون في عصرنا الحالي؟

حتى لا نظلم أنفسنا ينبغي أن نشير إلى حقيقة بسيطة تقترب من البداهة تقول إننا أبناء زماننا، وأسرى ظروفنا التاريخية الموضوعية. وليست هذه محاولة لتبرئة الذات أو الشكوى بأي حال من الأحوال؛ وإنما محاولة رصد الظروف التاريخية التي لا تعفي أنفسنا من مسئولية تغييرها نحو الأفضل.

أولاً، يجب الإشارة إلى أن ابن خلدون عاش في العصر الأخير من عصور الثقافة العربية الإسلامية (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي). ففي القرن التالي مباشرة كانت الدولة العثمانية قد أحكمت سيطرتها على معظم بلدان العالم العربي. والحقيقة أن العثمانيين لم يكونوا مسئولين عن حالة الجمود التي خيمت على الفكر والثقافة العربية ولكنهم لم يستطيعوا أن يبعثوا فيها نهضة أو يقظة. لقد حافظ العثمانيون على العالم العربي عدة قرون بعيدًا عن السيطرة الاستعمارية الأوربية ؛ بيد أن هذا كان لصالح السلطان العثماني وحكومته؛ ولم يكن لصالح البلاد العربية التي شهدت نوعًا من الركود، الذي وقف بها على حدود العصور الوسطى، حتى محاولات النهوض التي بدأت في خلال القرن العشرين وما تزال متعثرة حتى الآن.

ثانيًا، عندما بدأت الدراسات الحديثة بإنشاء الجامعة المصرية كانت الرؤية الأوربية هي السائدة في مجال التاريخ والاجتماع والاقتصاد... وغيرها. وكان طبيعيًا أن تنشأ الدراسات في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية نشأة تجعلها تبدو امتدادًا لاتجاهات هذه الدراسات في الجامعات الأوربية. وكان طبيعيًا أيضًا أن تظل دراسات الباحثين العرب وكأنها رجع الصدى لما يجري في أوربا. ومع مرور الوقت تحررت الجامعة من سيطرة الأساتذة الأوربيين ولكنها لم تتحرر من سيادة الفكر الأوربي، وربما تكون رسالة طه حسين عن ابن خلدون، والتي اعتمد فيها على الترجمة الفرنسية للمقدمة، مثالاً واضحًا على هذا .

ثالثًا، لم يكن الفكر التاريخي استثناء في هذا بطبيعة الحال؛ فمنذ البداية تم بناء قسم التاريخ في الجامعة المصرية على أساس من الرؤية الأوربية للتاريخ. ذلك أن تقسيم العصور التاريخية إلى أقسام ثلاثة، أو أربعة (التاريخ القديم – والتاريخ الوسيط– والتاريخ الحديث والمعاصر) تقسيم أوربي النشأة والهدف، وهو تقسيم يجعل من الحضارة الأوربية الحضارة المرجعية على الرغم من حداثتها النسبية. ومن الجامعة المصرية انتقل هذا التقسيم إلى كافة أقسام التاريخ في الجامعات العربية.

ومن ناحية أخرى، بدأت مدارس التفسير التاريخي وفلسفة التاريخ تفرض نفسها على رؤى المؤرخين العرب وآرائهم. وبينما حاول بعضهم الانتساب إلى هذه المدرسة الأوربية، أو تلك، من مدارس التاريخ الأوربية (الماركسيون وأتباع مدرسة فون رانكه ومن يأخذون بنظرية التحدي والاستجابة التي طرحها أرنولد توينبي)، ظل البعض يكتبون بطريقة لا تختلف كثيرًا عن كتابات الجبرتي وغيره من مؤرخي زمانه دون أن تكون لهم رؤية أو رأي. ومع مرور الزمن بدأت تتضح محاولات لقراءة «عربية» لتاريخ العرب، وظهرت هنا وهناك محاولات فردية جسورة لاختراق أسوار الاستبداد الثقافي الذي فرضته ظروف الاستبداد السياسي الذي يحكم العالم العربي عامة.

رابعًا، حدثت زيادة كمية مدهشة في أعداد المؤرخين العرب، وحدث تراكم مثير في إنتاجهم الكمي نتيجة للطفرة التي حدثت في أعداد الجامعات العربية بعد السبعينيات من القرن العشرين، ولكن هذا التطور الكمي المدهش لم يكن يواكبه تطور كيفي في مجال الفكر التاريخي ذاته. وعلى الرغم من الحراك المهم الذي أحدثته مراكز الدراسات التاريخية وجمعيات المؤرخين على امتداد العالم العربي من مشرقه (الخليج) إلى مغربه (المغرب العربي)، فإن الفكر التاريخي العربي ما يزال غير قادر على قراءة ابن خلدون بالشكل الإيجابي. وأعني بهذا أننا ما زلنا نستهلك الفكر التاريخي الذي ينتجه الغرب الأوربي والأمريكي بشكل خاص. ولم تقم حتى الآن محاولة جادة لقراءة تراثنا الذي يمثله ابن خلدون قراءة جديدة

تجعلنا نحاول صياغة الفكر التاريخي الذي يعبر عن حركتنا الاجتماعية والسياسية والفكرية. ولا يمكن لأحد حتى الآن أن يزعم أن هناك «فكرة تاريخ» عربية.

ولا يمكن أن يكون هذا ناتجًا عن قصور أو عيب خلقي في المؤرخين العرب بطبيعة الحال، ولكن ظروف العالم العربي الذي يعاني الاستبداد السياسي، ويرضخ لنوازع الاستهلاك الاقتصادي، ويرضى قادته بالتبعية والانصياع للقوى العالمية، ويئن تحت وطأة تيارات تخاصم الحاضر والمستقبل وتجرنا إلى كهوف ماض وهمي لم يوجد أبدًا – هذه الظروف جميعًا هي التي تحول بين المؤرخين العرب وبين القراءة الصحيحة لفكر عبد الرحمن بن خلدون، الذي كان تجسيدًا لثقافة تنتج ولا تستهلك ما ينتجه الآخرون.

إن القراءة الصحيحة ينبغي أن تطرح الأسئلة، عما هو «كائن» وعما «سيكون» في الحاضر والمستقبل من أحوالنا، والقراءة الخاطئة ستكتفي بما «كان» يمثله ابن خلدون، والثقافة العربية الإسلامية التي «كانت» البيئة الحاضنة التي أنجبت ابن خلدون.

فهل ننجح في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بما هو كائن، وبما سيكون في زمن نرى فيه الخطر يهدد وجودنا، أم نكتفي باحتفال نردد فيه كلامًا مريحًا عما كان ؟

The Political Aspects of Ibn Khaldun's New Science of Culture:
Preliminary Remarks on the Muqaddima

Waseem El-Rayes

Waseem El-Rayes
Waseem El-Rayes, a Palestinian born in Kuwait, attended primary and secondary school in Cairo, Egypt. He did graduate and university studies in political philosophy, attaining a BA and an MA at the University of Alberta, Canada. He is currently writing a PhD dissertation at the University of Maryland, USA that focuses on the meaning of Hadara in Ibn Khaldun's Muqqaddima and Kitab al Ibr .

Abstract

This paper provides a discussion of Ibn Khaldun's Muqaddima focusing on the political aspects of his "new science of culture" ('ilm al-'umrān). It begins with an examination of the ostensible relationship between the science of culture and history in order to determine the extent to which the science of culture is truly in the service of history. The problematic character of this relationship compels us to reject it as only provisional. In exchange we advance an argument that shows Ibn Khaldun's emphasis on the political over the historical, which provide a new outlook at the larger objective of the Muqaddima.

The Political Aspects of Ibn Khaldun's New Science of Culture: Preliminary Remarks on the Muqaddima

A quick survey of academic literature on Ibn Khaldun's Muqaddima reveals the impressive cross-disciplinary appeal that this book generates. Unlike most other major scholarly figures in Medieval Islam—whom the interest in which is usually restricted to specialists on Islam or Islamic philosophy—Ibn Khaldun seems to excite the imagination of not only scholars of religion and philosophy, but also historians, sociologists, political scientists, students of literature, and even economists. The explanation of this phenomenon is simple enough. Ibn Khaldun's massive Muqaddima deals with a multiplicity of practical subjects, the interpretation of which does not seem to demand knowledge of abstract philosophic or religious discussions. Though literature that provides valuable insight on individual topics in the Muqaddima is not lacking, few scholars have attempted a systematic discussion of these topics with a view to the Muqaddima's overall purpose. For this reason the current literature provides us with a number of 'Ibn Khalduns' which often contradict one another: Ibn Khaldun the medieval philosopher, Ibn Khaldun the orthodox Muslim, Ibn Khaldun the father of social science, Ibn Khaldun the Machiavellian before Machiavelli, or Ibn Khaldun the precursor to Hegel and Marx. This paper wishes to avoid such interpretative problems by posing afresh the question of the purpose of the Muqaddima through an analysis of the political aspects of its main subject of inquiry, the science of culture.

We begin this task with a reminder regarding the special problems associated with this text we are about to examine. What we conventionally call the Muqaddima (Arabic for the Introduction) contains, according to Ibn Khaldun's original plan of his magnum opus, not only the introduction but also the first book—out of three books—of kitāb al-'ibar. This first book contains Ibn Khaldun's discussion of the science of culture (the second and third deal with mostly the history of the Arabs and Berbers respectively). Since the first book ostensibly provides the analytical tools by which scholars can authenticate historical reports, it seems reasonable to set it apart from—and to consider it as part of an extended introduction to—the other two books which provide actual historical reports. We here abide by this convention which originates with Ibn Khaldun himself. According to Franz Rosenthal,

[D]uring its author's lifetime the original introduction and the first book became an independent work known under the title of Muqaddimah. In the 1394 edition of his Autobiography, Ibn Khaldun speaks of the first book of his History in this way. At the same time, the table of contents prefixed to our oldest manuscripts of the Muqaddimah states that "this first book went by the name of the Muqaddimah until (that name) came to be a characteristic proper

name for it." Thus, it is not surprising that, in a late addition to the Muqaddimah itself, Ibn Khaldun refers to it as the Muqaddimah and that he gave lectures exclusively devoted to it. To all later ages, Muqaddimah was the title almost universally used.[1]

In order to avoid any possible confusion, when we refer to Ibn Khaldun's kitāb al-'ibar we mean his magnum opus in its entirety—i.e., its original introduction as well as its three books; when we refer to Ibn Khaldun's Muqaddima we mean the original introduction and the first book of kitāb al-'ibar; and when we refer to Ibn Khaldun's History, we mean the second and third books of kitāb al-'ibar.

We start with this point of clarification because it is important to keep in mind that though this paper focuses exclusively on the Muqaddima, the Muqaddima itself is part of a larger whole that is kitāb al-'ibar. Indeed, our analysis of Ibn Khaldun's purpose for writing the Muqaddima begins with exploring the relationship between the Muqaddima and the History; and since the main subject of the former is the science of culture and the latter is history, our beginning, then, deals with the ostensible relationship between the science of culture and history.

Although scholars of Ibn Khaldun differ in their assessment of the methodological foundations as well as regarding the quality, strength, and categorization of Ibn Khaldun's new science of culture—to say nothing here of disagreement regarding the translation of the term itself—there is at least sufficient agreement regarding the ostensible relationship between the Muqaddima and the History as seen through (an apparent) central goal of kitāb al-'ibar that seeks to encourage rational investigation of history. In the Muqaddima, according to this view, Ibn Khaldun establishes the principles of 'ilm al-'umrān, a science whose primary end is to allow scholars to distinguish what is correct from what is false in historical reports. In the History, he presents the 'fruits' of such a science in the form of a detailed account of the history of the Arabs and Berbers in Northwest Africa as well as a general account of other historical nations. Whether or not Ibn Khaldun is ultimately successful regarding this apparent goal of kitāb al-'ibar is not an issue here, nor is it an immediate issue whether or not each or both parts of this book manage to fulfill their role with respect to this goal. What is at issue here is that according to this view 'ilm al-'umrān, the science of culture, is seen as an auxiliary science for history; that knowledge of 'umrān is primarily sought for

---

[1] Franz Rosenthal, "Translator's Introduction" in The Muqaddimah: an Introduction to History, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, in three volumes (NJ: Princeton University Press, 1967) p. lxviii

the sake of history. Before discussing the wider implication of this view as part of evaluating its problematic character, we need to explore the general grounds upon which it is based. We will focus on two such bases: the structure of kitāb al-'ibar and statements by Ibn Khaldun that support this view.

The overall structure of kitāb al-'ibar leaves a powerful impression on the reader that, for Ibn Khaldun, the knowledge of culture is only secondary to the knowledge of history. As has already been noted, Ibn Khaldun's original outline points out that this work will consist of an introduction and three books. The final outcome of this outline, as the fifteenth century historian al-sakhāwī (d. 1497) observes, is a work containing "a valuable Introduction (Muqaddimah) and consists of seven big volumes."[2] This is the exact number of volumes of the first full modern publication of kitāb al-'ibar, produced in 1868 in Bulāq, Egypt.[3] Volume I contains the original introduction—which provides a brief discussion regarding the virtue of learning history and an overview of major errors committed by past historians—and the "first book" of kitāb al-'ibar—containing the working out of the new science of culture; Volumes II-V contain pre-Islamic history as well as the history of Muslim nations in the East (with the major focus on the Arabs); Volumes VI-VII deal with Muslim history in the West (with the major focus on the Berbers). Thus the Muqaddima, which Ibn Khaldun reported to have finished in a period of five months (ending in November 1377),[4] constitutes only 1/7th of the overall text of kitāb al-'ibar. To put it differently, whereas according to the outline of kitāb al-'ibar, the original introduction and Book One constitute half of the work, in the final product they constitute about 14% of the work. Thus about 86% of kitāb al-'ibar is concerned with the study of history as apposed to the systematic study of culture. It is not surprising, therefore, to find some scholars occasionally referring to the entirety of Ibn Khaldun's kitāb al-'ibar with an alternative appellation as Ibn Khaldun's History.[5]

Another important basis for the view that places the science of culture as an auxiliary to history is statements to that effect by Ibn Khaldun in his Muqaddima. We see this in the preface, for example, where Ibn Khaldun asserts that through knowledge of the nature of culture (al-'umrān) one can verify for oneself past historical reports (I.4:1-2);[6] in the original introduction he argues that knowledge of the nature of culture is an important factor in safeguarding the student of history from being morally led astray by historical reports (I.8-9);

---

2 Al-Sakhāwī, "As-Sahâwi's I'lân" translated in History of Islamic Historiography, 2nd revised edition, Franz Rosenthal (Leiden: E. J. Brill, 1968) 497

3 See Walter J. Fischel, Ibn Khaldūn and Tamerlane (Berkley and Los Angles: University of California Press, 1952) 5.

4 Rosenthal (NJ: Princeton University Press, 1967) cv.

5 See, for example, Rosenthal (NJ: Princeton University Press, 1967) p. lxviii; and al-Azmeh (London and Totowa, N.J.: Frank Cass, 1982) p. 10

6 Ibn Khaldūn, Muqaddimat Ibn Khaldūn, Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun, Texte Arabe Publié, D'Après les Manuscrits de la Bibliothèque Impériale, ed., M. Quartremère (Paris: Benjamin Duprat, 1858; reprint: Beirut: Maktaba Lubnān, 1970). All references are to the Quartremère edition.

and in the introduction to Book One in the Muqaddima he seems to affirm the same conclusion (I.57). But by far the clearest statement Ibn Khaldun makes regarding this relationship between the science of culture and history is to be found near the middle of the preface to Book One. There he informs us that if we carefully observe what is possible, impossible, essential, and accidental regarding the nature of culture:

> Then this would be a rule (qānūn) through which we can distinguish in a demonstrative way—free from doubt—truth from falsehood, and truthfulness [from] laying with respect to [historical] reports. Then, if we hear about some particular condition occurring in culture, we would know ('alimnā) what should be judged acceptable and what should be judged spurious. This, then, would be a sound measure through which historians can make-out the way of truthfulness and correctness with respect to that which they transmit. And this is the goal of this first book of our composition. (I.61: 11-17)7

So the structure of kitāb al-'ibar as well as our author's statements provide strong support to the view that historical knowledge is Ibn Khaldun's primary interest, and that knowledge of culture is only sought for the sake of history. This view has serious implication regarding the study of the Muqaddima and the study of its primary subject, the science of culture. Aziz al-Azmeh, for example, argues that both the Muqaddima and the History treat the same subject, namely history, differing only in the manner by which they address it: the Muqaddima does so discursively, while the other part does so narratively. Indeed al-Azmeh sees no fundamental difference between the science of culture (which he calls "organized habitation") and history—a fact that might explain why he consistently refers to the entirety of kitāb al-'ibar as the History. According to al-Azmeh, "The identity of content between the two major textual components of the History is located precisely here: that they possess the same subject-matter, this being organized habitation, in two distinct modes. And since the Muqaddima...stands in a thematically subordinate position with respect to historical narrative, in that it serves to sharpen the investigative capacities of the historian by providing a gauge against which historical reports are measured—in view of this, the prolegomenon to history is really its instrument."[8]

Al-Azmeh's conclusion that the Muqaddima stands in a thematically subordinate position with respect to the History, is supported by the aforementioned view, commonly accepted, regarding the relationship between

---

7 Unless otherwise indicated, all translations of the Muqaddima are mine.

8 Al-Azmeh, (London and Totowa, N.J.: Frank Cass, 1982) 10-11.

culture and history. Ibn Khaldun does seem to assign history and its study a higher dignity than culture and its study; for history is what apparently justifies the study of culture and as such defines its scope and limits (I.63: 1-8). And yet, there is something strange about viewing the science of culture as a fundamentally instrumental science. Note that this is the science which Ibn Khaldun celebrates as "new", of "great benefit," and most likely unprecedented (I.62-63). But the strange character of this view begins to manifest itself when we consider Ibn Khaldun's evaluation of instrumental sciences in general.

In part VI, chapter 39, of the Muqaddima, Ibn Khaldun discusses the difference between two kinds of sciences: sciences sought as ends (e.g., physics, metaphysics, as well as religious sciences) and sciences sought as auxiliary to something else (e.g., logic for philosophy, and grammar for the religious sciences). With respect to the latter kind of sciences, Ibn Khaldun observes:

As for the sciences that are instruments to other things—for example, the sciences of Arabic, logic, and the like—they ought not to be a subject of speculation except in as much as they are instruments to these things only. No expanded discussions and derivative questions are to be allowed with respect to them, because this would be a departure from what is intended; for what is intended by them is nothing more than to be that to which they are instruments; whenever they depart from this, they depart from what is intended, and the preoccupation becomes senseless-talk (laghwan)—[to say nothing of] the difficulty of attaining its aptitude being long-winded and of many derivatives. This might even be a hindrance to the attainment of those sciences sought as ends (al-maqṣūda bi-al-dhāt)—the means to which being long-winded, even though the ends are more important. A lifetime is too short to attain everything in this [thorough] form, so that such preoccupation with these instrumental sciences becomes life-wasting, an occupation with what is of no benefit. (III.258-259: 8-8)[9]

Of course, this statement by itself does not challenge the view that the science of culture is an instrumental science. Clearly, auxiliary sciences have an indispensable role in the advancement of learning, as Ibn Khaldun readily admits. The fact that the science of culture might be an auxiliary science does not mean that it is not important. However, its status as an auxiliary must necessarily restrict the scope of what it investigates. Put differently, with respect

9 This quote requires a clarification of its context. The "sciences sought as ends," as described here, include both the theoretical sciences (e.g., physics) and the practical sciences (e.g., jurisprudence). According to this usage then, even if we accept the characterization that the science of culture is for the sake of history, this might not mean that the science of culture is an instrument of history in the same way that, strictly speaking, logic is the instrument of physics or grammar the instrument of jurisprudence. Having said this, the general idea conveyed by this statement still stands for any kind of science whose end is determined by another science. Ibn Khaldun was of the opinion that the end for which a science is sought is what determine the scope and limits of what it studies (cf. I.62-63)

to each subject that the science of culture investigates, we have to begin with a question that can be formulated as follows: in what way this particular subject is beneficial to the study of history? And it is here that the characterization of the science of culture as an auxiliary becomes somewhat problematic. Glancing at the wide-range of subjects that the Muqaddima deals with, it is not immediately obvious how certain topics treated in detail—e.g., prophecy, dream interpretation, soothsaying, midwifery, magic, alchemy, and astrology—advance the study of history. Although failure to see the immediate relevance of these subjects to the study of history might in fact be a failure of imagination on our part, it does at least invite us to re-examine the ostensible relationship between the science of culture and history. And such re-examination indicates that this relationship is not as clear as first presumed.

As we have pointed out, there are four places in the Muqaddima where Ibn Khaldun discusses explicitly the relation between the science of culture and history. The clearest statement is the fourth one in which he set as the goal of the Muqaddima the establishment of "sound measure through which historians can make out the way of truthfulness and correctness with respect to that which they transmit" (I.61: 15-16). This sound measure, as Ibn Khaldun argues, is something we reach through the careful study of the nature of culture. Here an objection can be made that making out the way of truthfulness and correctness with respect to transmitted historical reports, is not the same as these historical reports, being true and correct. For example, the possibility that a particular event could physically happen does not mean that reports of its happening is necessarily true (I.18-20). And, alternatively, a report that has been rejected as unlikely to have happened—on necessary moral and religious grounds, for example—might indeed have occurred as reported (cf. I.24 with I.19 and I. 29).

Ibn Khaldun's definitive statement regarding the explicit relationship between the science of culture and history—and by implication about the relationship between the Muqaddima and the History—is obviously an over-ambitions one. Taken at face value, it will ultimately frustrate the diligent reader of Ibn Khaldun's History. Ibn Khaldun is indeed a competent historian, his work on the history of the Berbers, for example, is considered as our chief authority on the subject. Yet, taken as a whole, Ibn Khaldun's History largely fails to live up to the promise of 'methodological rigor' laid out in his Muqaddima; and this not only by modern judgment, but also by judgment of significant historians that were contemporaries and near contemporaries of Ibn Khaldun.

Ever since its composition, Ibn Khaldun's kitāb al-'ibar was subject of praise, criticism, as well as controversy. As Rosenthal nicely sums up such reactions, "The historical work of the statesman and judge, Ibn H̱aldûn, was

widely discussed, frequently attacked, always highly appreciated, and little understood—in short, it fulfilled the most important function of a scholarly work, that is, to act as an incentive and stimulus."[10] This last statement regarding the function of a scholarly work can partly explain today's largely positive reception of Ibn Khaldun's book. Medieval scholars' praise or attack on Ibn Khaldun's kitāb al-'ibar, however, is much more spirited; and such reactions seem to be largely dependent on whether the work as a whole is judged from the Muqaddima's stand point or from that of the History. For example, the Egyptian historian Taqī al-Dīn al-Maqrīzī (d. 1442) is reported to have said about the Muqaddima: "Nothing like it has ever been done (before), and it would be difficult for anyone who might try to achieve something like it (in the future)"; and he continues: "It is the cream of knowledge and of the sciences and the pleasure of sound intellects and minds. It calls attention to things as they are. It informs about the reality of happenings and events. It explains the things that are, and refers to the representatives of everything in existence in a style which is more brilliant than a well-arranged pearl and finer than water fanned by the zephyr."[11] The historian Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (d. 1449), who studied under Ibn Khaldun's supervision, was critical of his teacher's History and especially regarding its reports on the Muslim East. Recalling Maqrīzī's praise of the Muqaddima, Ibn Ḥajar retorts: "This praise is right as far as the Jâḥiẓian style and play with words of Ibn Ḫaldûn is concerned. Beyond that, it is only partially (in some cases, and not in others) right. The brilliant style, however, embellishes the superficial appearance of the work, so that we consider good what is not good."[12]

There is little doubt that Ibn Khaldun has actively presented himself to the reader of kitāb al-'ibar as a scholar who wishes to write in the Muqaddima what could loosely be termed a manual for the correct reading and writing of history; and that his History provides the complete framework through which future historical works will be based (I.52-53). If we take this presentation at face value, and then judge the 'manual', i.e., the Muqaddima, on the basis of its final product, i.e., the History, we are likely to be tempted to conclude that the project of kitāb al-'ibar is ultimately a failure.[13] In other words, we might find ourselves reluctantly in the same camp as Ibn Ḥajar, judging the Muqaddima "all dressed with no where to go."

10 Rosenthal (Leiden: E. J. Brill, 1968) p. 41.

11 Quoted in Rosenthal (Leiden: E. J. Brill, 1968) p. 493. Rosenthal refers to such remarks as "commonplaces".

12 Quoted in Rosenthal (Leiden: E. J. Brill, 1968) p. 493.

13 al-Jābirī, (al-dār al-bayḍā': al-markaz al-thaqāfī al-'arabī, 1982) p. 409

However, the fact that there is much that is truly unique and valuable in kitāb al-'ibar in general, and the Muqaddima in particular, oblige us—we modern devotees of Ibn Khaldun's work—to reject this bleak conclusion. Thus, many modern scholars, but by no means all of them, in acknowledgment that Ibn Khaldun has failed regarding his ultimate objective, implicitly decouple the Muqaddima and the History from any larger unifying objective. In effect they treat the two parts of kitāb al-'ibar as two separate books—i.e., Ibn Khaldun's reflections on culture (and how it should affect our understanding of history) from his actual work on history.

Our focus here on the arguments presented in the Muqaddima should not be taken to mean that we accept this division. An important contention of this paper is that one cannot fully realize Ibn Khaldun's teaching in the Muqaddima without full appreciation of its part in fulfilling the overall goal of kitāb al-'ibar. But in acknowledging the importance of understanding the overall goal of this work, we reject the view that Ibn Khaldun's science of culture is intended to be subordinate to history, and as such we do not take his statement regarding culture and history at face value; for, considering the larger argument of the Muqaddima, Ibn Khaldun does not view the writing and correction of historical reports as an end in itself. In what follows we will provide preliminary remarks regarding the basis and implication of this argument.

Now, it is clear that the extent to which Ibn Khaldun's teaching in kitāb al-'ibar is in harmony with, or in opposition to the 'tradition' of Islamic philosophy in general, and political philosophy in particular, is a matter of great debate among scholars. However, it is also clear that this work of his is sufficiently informed by this tradition to allow us to use it (i.e., the tradition of Islamic philosophy) as the backdrop against which to put in relief Ibn Khaldun's teaching. Ibn Khaldun's starting point and guiding principle for establishing his new science of culture is firmly rooted in a scientific framework advanced by the Muslim falāsifa, who, in their turn, openly acknowledged their debt to al-qudamā' (the ancients)—i.e., the Greek philosophers at the head of which is Aristotle, 'the first teacher,' as the Muslim philosophers called him.

Of course, the expression 'philosophic tradition' should be understood as loosely as possible—for the philosophic activity in medieval Islam was very dynamic and lively—but there are certain points that major figures of Islamic philosophy seem to have agreed on. One such point of apparent agreement is that history is neither a science nor is it worth being a subject of systematic scientific inquiry. This position was first argued by the first teacher himself, who maintained that when it comes to advancing our rational understanding of all things human, "poiêsis is more philosophic and of more stature than history. For poetry speaks rather of the general things while history speaks of the

particular things. The general, that it falls to a certain sort of man to say or do certain sorts of thing according to the likely or the necessary, is what poetry aims at in attaching names. But the particular is what Alcibiades did [epraxen] or what he suffered."[14] As Muhsin Mahdi explains:

> History is concerned with individual events taking place in particular times and places, and as such it is the very opposite of science; for according to Aristotle's theory of science, there is science only when a universal judgment is formed explaining the nature and causes of a class of objects. History is not theoretical science because its subject matter is mutable and changing.[15]

Ibn Khaldun is well aware of this position. In his reflection on the uniqueness (and the possible revolutionary character) of his new science of culture, and on why past philosophers—whom Ibn Khaldun calls sages (al-ḥukamā')—did not concern themselves with it, he states:

> If every intellected truth has a nature that is proper to investigate what accidents happen to it, then it becomes necessary, in considering each comprehensible and true, that there be a certain science that is particular to it. But the sages, perhaps because they held in regard a concern for the fruits of such [investigations], and as you have seen, the fruit of this [science of culture]—though its questions are in themselves and with respect to their domains are noble—is only concerned with [historical] reports, [and] with the correction of [historical] reports, which is a weak fruit, and that is why they abandoned it. God knows best, "you were given but little knowledge" [Qur'ān, 17: 85]. (I.63: 2-9)

Ibn Khaldun does not provide here an explicit response to this (possible) attitude of the philosophers toward the science of culture. This is strange considering the fact that less than two pages before he set as the goal for his First Book of kitāb al-'ibar—the book in which he presents to us his new science of culture—the establishment of a "sound measure" for the verification of historical reports. Instead, Ibn Khaldun suddenly switches the argument by discussing common subjects between the craft of history and other sciences, stating that: "We find in this craft, which we were pressed to speculate on, questions that turn-up accidentally for the people of the sciences in the demonstration of their sciences" (I.63: 9-11; emphasis mine). He goes on to provide a lengthy set of learned men: philosophers, jurists, religious authorities, wise men, judges etc. What is interesting and telling about this list is that all the 'sciences' which these learned men seek to demonstrate are political in nature:

---

14 Aristotle, On Poetics, (1451a37-1451b12); Translation by Seth Benardete and Michael Davis (South Bend: St. Augustine's Press, 2002)

15 Muhsin Mahdi, (Chicago: The University of Chicago Press, 1964) p. 139

demonstrating prophecy, the necessity of rulers for human associations, justifying religious rule for the good of the community, the nature and importance of acting justly, the essence of prudent political actions, and so forth. As such, Ibn Khaldun substitutes a response to the philosophers' possible critique of the science of culture with a strong reminder of the politically beneficial aspects of history.

It is important to note in this context that when the philosophers rejected history as a theoretical science, they did not necessarily reject the possibility that a benefit can be derived from historical accounts of particular events.[16] What they rejected is the possibility that based on the study of individual events, universal rules can be derived. History can offer us instances of just and courageous individuals, for example, but it does not provide us with the principles of justice and courage. Most importantly, history can teach us about the different customs and ideas of other nations which would compel us to think about the validity of our own customs and ideas, but it does not provide the standard upon which to judge them regarding that philosophers were interested in history, this interest can only be seen as instrumental.

Like the philosophers, Ibn Khaldun's interest in history is instrumental: he is not interested in history for its own sake but for the sake of what it can provide as an aid to politics. But Ibn Khaldun's estimate of the benefit of this aid is greater than the estimate of any previous philosopher of weight (I.2).

That history is part of an education in politics—and especially important in furthering one's understanding of the rise and fall of dynasties—is a chief reason emphasized by Ibn Khaldun for reading historical reports (I.4-5). He again reminds us of the politically beneficial role of history in the original introduction (I.8) as well as in the prefatory discussion of the science of culture (I.56).

Ibn Khaldun's interest in politics is focused on understanding the conditions that make for strong and stable political regimes—a theme that runs through parts II, III, and IV of the Muqaddima. He is also keen on presenting the reader with the end product—both good and bad—of such regimes. Ibn Khaldun's focus on the moral decline that necessarily comes with ḥaḍāra—the highest form of culture achieved by a dynasty (II.255-5)—as well as on the inevitable decline of all sorts of regimes, does not mean that he is indifferent to regimes and their good cultural products; that he presents a 'value-free' social science. On the contrary, his account provides both a description of the health

16 Muhsin Mahdi, (Chicago: The University of Chicago Press, 1964) pp. 138-140

and disease of culture as well as a prescription for healing the illnesses. This is evident in his enthusiastic presentation, in parts V and VI of the Muqaddima, of the kinds of arts and sciences that a dynasty's ḥaḍāra produce. Ibn Khaldun is clear to note that the decline and inevitable collapse of a dynasty, though it does affect a decline in culture, does not necessarily lead to the collapse of culture. The outcome, however, depends on the strength of the foundations the culture has in the cities (II. 207-8, 235-9, 250-5), and on the new rulers' ability to appreciate its benefit (I. 270-3). Ibn Khaldun, in acknowledgement that one cannot control the character of foreign rulers—at least not initially—focuses his attention in kitāb al-'ibar on how to make possible the strengthening of the foundations of culture. This is the primary intention of kitab al-'ibar.

To begin to see how the study of history fits into this intention we need to consider the intended audience of kitāb al-'ibar. In the preface to this book Ibn Khaldun informs us that his primary addressees are "the learned and the elite" (I.6: 2-3). Judging by the wide range of subjects that the Muqaddima discusses, the category of "the learned and the elite" is potentially a broad one that presumably includes not only potential historians, but also religious scholars, educators, as well as potential rulers. Perhaps what is common among all of these "learned men and the elite" is that they all have an interest in understanding the nature of the political (I.6: 5-9, cf. I.63-65); and this regardless of whether or not what they seek is of an immediate political concern. What Ibn Khaldun offers in the Muqaddima for his addressees is an examination of political life by means of the rational sciences. In this he shares something of the objective of the philosophers—who bring logic, physics, metaphysics, and political science to bear on the understanding of political life; but for reasons that go beyond the scope of this paper, he is careful to impose certain limits on such examination (cf. III.209-220). Yet precisely because of the similarity of objective between his approach and that of the philosophers, Ibn Khaldun is well aware of the considerable risk of guilt by association.

By tying his new science of culture with the mostly (but not completely) innocuous craft of history, Ibn Khaldun aims to lessen this risk; and this at the same time that he encourages the readers to use some of the ways of the philosophers—especially logic, physics, and political science—to understand the nature of political life. Ibn Khaldun's critique of past historians leads him to introduce new requirements for the historian of the future:

Thus, the practitioner of history needs to know the bases of politics, the natures of existing things, and the difference among nations, places, and epochs with respect to ways of life, moral habits, customs, sects, schools, and the rest of the conditions; to grasp that for the present and compare what is similar or different between it and the past; to show the causes for what is similar and

different; to seize upon the roots of dynasties and religions, the principles of their appearance, the reasons for their coming about, the motives for their coming into being, and the conditions and reports of those who bring them about so as to comprehend the reasons for every event and to be apprized of the root of every report. (I.43: 10-13)[17]

The study of history, seen through the lenses of the science of culture, forces the serious student to focus on the rational examination of the here and now even as he is looking at the past; for as Ibn Khaldun argues, the biggest error committed by past historians is their inability to appreciate change from one generation to another (I.44-45: 7-10).

It is perhaps clear by now why Ibn Khaldun purposely conveyed the impression that the science of culture is subordinate to history: the success of Ibn Khaldun's objective of encouraging the rational examination of political life depends on the student's initial belief that it is possible to achieve certainty with respect to historical truths.

What we have discussed so far should not be interpreted to mean that Ibn Khaldun sees no true value in studying history; or that his interest in history is nothing more than to set it as a decoy for an ulterior motive. This paper provided a preliminary argument for the salient political character of the science of culture, an argument that challenges a prevalent view which sees the verification of historical reports the primary object of kitab al-'ibar. More than any philosopher before him, Ibn Khaldun valued the political role that history plays in the political community. In Muqaddima, Ibn Khaldun provides examples of how history is used as a weapon among political adversaries (I.29-34, 34-38, and 40-42); how it promotes fantastical and absurd accounts of political life (I.9-13, 13-16, 58-60); as well as how it encourages morally reprehensible actions (I.19-29). Subjecting history to rational inquiry—by means of the science of culture which determines the scope and limits of such inquiry—can lessen what is politically harmful and promote what is politically salutary.

---

17 The quote is from an unpublished translation by Charles E. Butterworth, printed with permission.

Bibliography

Al-Azmeh, Aziz. Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation. London and Totowa, N. J.: Frank Cass, 1982

Ibn Khaldūn, Muqaddimat Ibn Khaldūn, Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun, Texte Arabe Publié, D'Après les Manuscrits de la Bibliothèque Impériale, ed., M. Quartremère. Paris: Benjamin Duprat, 1858; reprint: Beirut: Maktaba Lubnān, 1970.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967. 3 Volumes.

Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, naḥnu wa al-turāth: qirā'āt mu'āṣira fī turāthina al-falsafī, al-tab'a al-thāniya. al-dār al-bayḍā': al-markaz al-thaqāfī al-'arabī, 1982

Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldun's Philosophy of History: a Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

Rosenthal, Franz. A History of Muslim Historiography. 2nd ed. Leiden: E.J. Brill, 1968.

Rosenthal, Franz. "Introduction" to Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967

بابا الفاتيكان والإسلام وتأويل ابن خلدون عند الدارسين العرب

فؤاد شهاب

د. فؤاد شهاب

- أستاذ في جامعة البحرين - كلية الآداب – قسم العلوم الاجتماعية
- الجنسية: بحريني ١٩٥٢
- يجيد اللغات التالية تحدثا وكتابة: العربية والفرنسية والإنجليزية
- دكتوراه دولة في العلاقات الدولية من جامعة كلير مونت فيراند بفرنسا ١٩٨٦
- حاصل على عدد من الشهادات والدبلومات في مجالي النظم السياسية والعلاقات الدولية من الولايات المتحدة الأمريكية
- عضو لجنة ميثاق العمل الوطني
- رئيس تحرير مجلة الطفولة_ إصدار سنوي
- مستشار علمي في مجلة آراء حول الخليج الصادرة عن مركز الخليج للأبحاث
- عضو الجمعية الأمريكية لدراسات الشرق الأوسط
- عضو مؤسس للجمعية البحرينية لتنمية الطفولة
- عضو مؤسس لمركز سلطان بن عبد العزيز لتنمية السمع والنطق ورئيسه منذ عام ١٩٩٣ حتى الآن.
- عضو الجمعية العربية للعلوم السياسية
- عضو مركز الدراسات الإستراتيجية في لندن

نشر العديد من الأبحاث العلمية في العديد من الدوريات والمجلات العلمية المحكمة، مثل؛ مجلة كلية الآداب في جامعة الإسكندرية، مجلة كلية الآداب في جامعة القاهرة، مجلة المؤرخ العربي في بغداد، مجلة كلية الآداب جامعة عين شمس، مجلة البحرين الثقافية، مجلة ثقافات جامعة البحرين، وله العديد من المساهمات والمشاركات في المؤتمرات العلمية العالمية والعربية مثل، جامعة هارفارد حول البرنامج المتعلق بالتحديات العالمي وأمن الخليج، جامعة جورج تاون - واشنطن، لقاءات في مجلس العلاقات الدولية الخارجية في نيويورك،

ملخص

اخترت في هذه الورقة محور الباحثين العرب في دراساقم لابن خلدون. وقد اعتبرتُ ترجماقم لأعمال الباحثين الأوربيين – كاجتهاد من جانبي – كجزء أصيل من عملهم لما بذلوا في تلك الترجمات من جهد مشكور من مثل إعادة النصوص المستشهد إلى أصلها العربي، وعمل هوامش وشروحات. أيضا أردت أن أقدم إضافة متصلة بقراءتنا لابن خلدون، وذلك عند اكتشافي كثيراً من التوافق بين تصريحات بابا الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الأخيرة حول الإسلام وبين آراء بعض المستشرقين الذين تمت ترجمتهم على يد الدارسين العرب. وقد تركزت الورقة حول دور الدين الإسلامي في مولد الدولة ونموها وعلاقته بالعصبية، وذلك للاستفادة من آراء ابن خلدون في تبرئة الدين الإسلامي مما ينسبونه إليه من اقامات، سواء على لسان البابا أو المستشرقين الذين درسوا ابن خلدون وتمت ترجمتهم إلى العربية، وقد اعتمدت الورقة على تناقض آراء هؤلاء المستشرقين من ناحية، وعلى ما أبداه ابن خلدون من آراء تبرئ الدين الإسلامي مما ينسب إليه من اقامات زائفة كجزء من حملات استعمارية ضد المسلمين على مر العصور، ولاسيما في العصر الحديث.

وقد كان ابن خلدون واضحاً في التركيز على دور العصبية التي تحتاج أحيانا إلى الدين لتقوية العصبية أو تفعيلها، انطلاقاً من حاجة العصبيات لأيديولوجية تساندها، دون أن تكون تعاليم الدين نفسها سبباً مباشراً في حركة الأحداث، أو في إحداث أضرار أو تحمل مسئولية فيما يقع من حروب، أو انهيار للدول وحلول بعضها محل البعض الآخر. العصبية وحدها هي المسئولة عن التاريخ البربري والعربي والإسلامي، بل وتاريخ الدول الأخرى، وإن كان للإسلام دور داخل ذلك فهو مسئول عن العدل والرفاهية التي تسود الدول الإسلامية في فترات نشأقا الأولى قبل أن تبدأ في التدهور والأفول، نتيجة انغماس الحكام في الترف والتمدين، وترك صفة الخير التي تتمتع بها البدوية دون التمدين، بما في ذلك التمسك بالدين القيِّم.

كما أوضحت الورقة تأثر الدارسين العرب في تحليلهم لمقدمة ابن خلدون وتاريخه بدراسات المستشرقين، دون أن يقدموا إضافات حقيقية تجعل من ابن خلدون أساساً لتفكير عربي معاصر في مجالات علم الاجتماع وعلوم السياسة والتاريخ.

بابا الفاتيكان والإسلام وتأويل ابن خلدون

عند الدارسين العرب

عندما بدأت في كتابة هذا البحث، كان تصريح للبابا "بينديكت السادس عشر" حول الإسلام أو ربما ضد الإسلام كما فسره المسلمون، قد أشعل حرائق في العالم الإسلامي. والعالم الإسلامي في هذه الأيام التي يعاني فيها أبعد درجات الضعف–وأيضا الاستفزاز– لديه حساسية تحاسب الآخر حساباً عسيراً حتى تأخذه بالشبهات، ومع ذلك فغضب العالم الإسلامي هذه المرة مبرر حتى لو أخذ البابا بالشبهات، لأن البابا مسئوليته عظيمة فهو يقود ألف ومائة مليون مسيحي كاثوليكي، وهو أيضا له تأثير كبير على باقي المسيحيين في العالم، وعندما يتكلم كلاما يحتمل الإساءة إلى الإسلام بين احتمالين سيأخذ الناس احتمال الإساءة، ولاسيما أن الموضوع الذي أثاره لا يجب الحديث عنه إلا داخل دوائر مغلقة على المتخصصين في الثيولوجيا، سواء كانوا من علماء المسلمين أو من فقهاء الكنيسة. القضية التي أثارها البابا كانت حول الأديان والعنف، وانطلق من مقولة في كتاب وسيط ألفه إمبراطور بيزنطي في إطار الحرب الطاحنة التي كانت تدور بين الأتراك والإمبراطورية البيزنطية المتجهة نحو الأفول. المقولة: "إن إرادة الله في الإسلام غير قابلة لمحاكمة العقل "، وغير ذلك من الاستشهادات التي تسيء للرسالة المحمدية وللرسول (ص).

ومناسبة ربط تصريح البابا بموضوعنا هو أنني اخترت محور المجهودات العربية في دراسة ابن خلدون، وقد أدخلت فيها الترجمة إلى العربية أو التعريب كما يطلق عليه بعض المترجمين العرب لإدخال مجهودهم غير العادي ضمن الترجمة، حتى تعد عملاً علمياً من مثل البحث عن النصوص العربية التي استشهد بها الباحث الأجنبي مترجمة إلى لغته وهكذا تعود إلى أصلها، ومن مثل التعليقات في الهوامش. واخترت من داخل مجموعة المترجمات كتاب " السياسة والدين عند ابن خلدون للباحث "جورج لابيكا"، والعنوان الفرنسي لهذا البحث يضيف تحت عنوان (مقال حول الأيديولوجية الإسلامية) وهذا الكتاب من تعريب "د. موسي وهبي، ود. شوقي دويهي" (١)، حيث يكاد يلتقي مؤلف هذا الكتاب مع استشهادات البابا في الرأي تقريبا، ولاسيما أن البابا حسب بعض المصادر الإعلامية، قد صرح لبعض المقربين منه أن لا جدوى للحوار مع المسلمين بسبب أنهم يعتمدون في حوارهم على القرآن وهو نص ثابت غير قابل للتغير أو المحو لبعض آياته أو الإثبات لجديد، من ثم ينتهي الحوار بما كان قد بدأ به، وقد تأكد ذلك في تصريح لاسترضاء المسلمين طالباً الحوار معهم حول مواضيع، منها إقامة حوار بين الدين وما أسماه العقل المعاصر. باختصار البابا يعرف عن الإسلام ويؤول معرفته حسب وجهة نظر محددة سوف تؤخذ على أنها عداء للإسلام سواء من تابعيه المسيحيين أو المسلمين، حتى لو كانت وجهة النظر تلك قابلة للنقاش وتستند إلى

شيء من الحقيقة، ولاسيما أن إرادة الله -ليس في الإسلام فحسب ولكن في كل الأديان- لا تقبل محاكمة العقل، وليس معني ذلك أنها تجافي العقل، حتى لو عز عليه فهمها. ومن ناحية ثانية فإن من معجزات القرآن عند المسلمين ثباته وحفظ الله له، فلم يبتعد البابا عن الحقيقة، لكنها كما قال" الإمام علي" كلمة حق أريد بها باطل، لأن القولين لا مناسبة لهما، ولم يكن البابا مجبراً على إقحام الإسلام وبعض القضايا الكلامية ,وخاصة أن بعض استشهاداته تجاوزت هذا الموضوع الكلامي إلى استشهاد يسيء إساءة مباشرة للرسول (ص)، ولهذا فإن هذا البحث سيتخذ كاستراتيجية استثمار تلك المجهودات، سواء على صعيد الترجمة أو التأليف للرد على البابا، وعلى الأقوال المشابهة في الأعمال المترجمة مركزين على لابيكا: والسؤال ما رأي ابن خلدون في ذلك كما أوله جورج لابيكا؟ يجيب لابيكا في مجال الحديث عن دورية التاريخ مع دورية الدول عند ابن خلدون هكذا "ولكن إذا كان ثمة من دور فماذا يحل بالتاريخ؟ إذا كان الزمن الخلد وني مجرد تقطيع غير متصل ،وإذا كان التوالي مجرد عود على بدء، ألا يجب التكلم على ديمومة طبيعية بدل التكلم على ديمومة تاريخية؟ يوجد بالتأكيد صعوبة لا تترتب -في ظننا-، عن جمود مغرب القرن الرابع عشر فقط، بل هي ملازمة للأيدولوجية الإسلامية من حيث طبيعتها اللا – تاريخية أساسًا: محمد هو خاتم الأنبياء، ورسالته تنسخ رسالات من قبله، وتبطل سلفاً كل رسالة قد تأتي. وعقيدة " أن القرآن غير مخلوق " تفرض رؤية سرمدية أكثر مما تفعله الثيوقراطية. ولم يخطئ المعتزلة (و البخاري نفسه) الذين شددوا على خطورة نتائجها الفلسفية، في تقديرهم لأهمية هذه العقيدة. ولربما كان شكل انتصارهم (يقصد المعتزلة أصحاب نظرية خلق القرآن) انتصاراً أكيداً للتاريخ. إلا أنه لم يحصل -كما نعلم- وبقي الإسلام غريباً عن فكرة الصيرورة. فعلي عكس المسيحية التي تكرس رسمياً ولاهوتياً دخول الله في التاريخ، بإحلاله لحما ودما في مدينة البشر، يسمر الإسلام الله في عرى سمائه، ويسحب من مخلوقاته كل إمكان للتواصل معه. والواقع أن يسوع لم يخرج من الرمال بل، كان يستند متيناً إلى الواقع المزدوج للإمبراطورية الرومانية والأوديسة اليهودية، في حين يبدأ مع محمد تاريخ وهو بالكاد تاريخ، إذ لا يعني في نهاية الأمر سوي الفسحة العربية للبشرية. فما العمل في قلب مثل التاريخ سوي العود على بدء النبي بما يتفاوت من الغبطة؟ ألم يعد النبي نفسه على بدء سالفيه؟"(٢). وهكذا يتطابق كلام البابا مع كلام لابيكا، الأول يستقى كلامه من إمبراطور بيزنطي في حالة عداء حربي مع خلافة الإسلام العثمانية، والثاني يعتمد على دورية تاريخ الدول عند ابن خلدون في تأويل عقائدي يخالف تأويل ابن خلدون نفسه.

هذه الدورية – كما يرى لابيكا – أوقعت ابن خلدون في قصور ناجم عن الصيرورة التاريخية وعن الأيديولوجية، وقد ظهر ذلك القصور في لازمتين: " الأولي تتعلق بفكرة التقدم الغائبة عن فكر ابن خلدون، ذلك أن دينامكية العمران بانحصارها في الهيئات السياسية، لا تدرجها في فهم مسار يحاول إعادة

تركيب مراحل التاريخ عند فيكو أو عند كونت، ويظل الثالوث –طفولة، شباب ونضج– ذو الأصل البيولوجي ما في ذلك شك، يظل مفتوحاً، ويشمل المعمورة بأسرها. عند ابن خلدون هناك أدوار مقفلة ومحلية: كل حضارة، أو بالأحرى كل دولة مجبرة على أن تنطلق من الصفر، لذا لا يمكن الكلام هنا على التقدم بالمعنى الدقيق ولا على فلسفة التاريخ .. "(٣)

"والثانية ليس ثمة من سياسة. إذ إن الرؤية الهيراقليطية لا تتوافق مع بلورة معايير للحكم. ولا تؤدي سوسيولوجية ابن خلدون، على عكس قبلية ابن باجة اليونانية، إلى أي مدينة فاضلة: التشخيص ليس العلاج"(٤).

وإذا حاولنا أن نعرف سبباً لهذا القصور في تاريخ ابن خلدون، واضعين مقدمته أمامنا بجانب كلام البابا وكلام لابيكا الذي –كما رأينا في النص السابق– يدعي أن الديمومة الطبيعية التي تحل محل الديمومة التاريخية عند ابن خلدون، لا ترجع إلى جمود مغرب القرن الرابع عشر فقط، بل هي ملازمة للأيديولوجية الإسلامية من حيث طبيعتها اللا تاريخية أساساً: محمد هو خاتم الأنبياء، ورسالته تنسخ رسالات من قبله وتبطل سلفاً كل رسالة قد تأتي. وعقيدة أن القرآن غير مخلوق تفرض رؤية سرمدية أكثر مما تفعل الثيوقراطية، ولابيكا يناقض نفسه، فهو على طول الكتاب يؤكد أن نظرية ابن خلدون تعتمد على محورين هما: عصبية – ملك، وهذان المحوران –في الغالب– يأخذان شكل الثالوث: عصبية – دعوة – ملك، ويقصد بالدعوة الدعوة الدينية التي تحاول دائما أن تعود إلى الصورة البدوية التي تمتلئ بالخير للدين ويصف تلك الدعوة بأنها ليست أكثر من أيديولوجية سياسية تساعد على تشكيل وتقوية العصبية في سعيها نحو الملك مثل دعوة المرابطين، ثم الموحدين في المغرب، وأن دورية التاريخ من قيام للدول ثم موت لها، لا يرجع في الأساس إلا لذلك الصراع بين البداوة والحضارة عندما تشيخ الحضارة وتفسد، ولا تملك الشجاعة لمواجهة العصبية البدوية التي تتحرك دائما نحو تشكيل الملك، لأسباب اقتصادية وسياسية ولا بأس أن يدعم الدين طور التأسيس، لتحل القيم الخيرة مكان قيم الترف الفاسدة لحضارة الدولة الهرمة، وليس من الضروري كما في حالة (يغمراسين) توسط الدعوة بين العصبية والملك فقد أقام دولته التي دامت طويلا دون الإيديولوجية، فدورية التاريخ – في رأينا – ربما ترجع للجغرافيا – وقد لاحظ ذلك ابن خلدون مرارا وهو يتحدث عن تأثير الإقليم – أكثر من رجوعها للدين الإسلامي، وأيضا –كما يقول هيجل –لا يمكن القفز فوق العصور، فابن خلدون رائد ومؤسس لعلم جديد، وكل مؤسس يشوبه القصور، وعلى من يأتي بعده أن يتدارك ما فاته، وهذا بالضبط ما ذكره ابن خلدون أكثر من مرة في مقدمته. أي إننا نظن أن الواقع الذي استقر عليه ابن خلدون كان بالفعل دورياً لاتقدم فيه سوى منجزات

الحضارة التي قد يدمرها العرب (البدو) عند انتقالهم من البادية نحو المدن لتأسيس دولة على أنقاض دولة شاخت، حتى لو لاحظ ابن خلدون استشراء الحضارة في مصر والأندلس -كما يذكر في مقدمتـــه-، لأن هذا الاستشراء لم يكن نقلة تكنولوجية تؤدى إلى ملاحظة ما يطلق عليه لابيكا التقدم، ولعلنـــا إلى اليـــوم رغم نقلة العالم التكنولوجية الهائلة ما زلنا – نحن العرب – نرزح تحت دورية شبه قدرية لتاريخنا.

أما على أومليل في كتابه "الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون" (٥) فيرجع القصور إلى إدماج تاريخه في عالم العناصر الأرسطي، وذلك خلال حديثه عن أحد مظاهر ذلك القصور في المفارقة بين مقدمة ابن خلدون وخطابه التاريخي حيث لا رابط في نظر الكثيرين بين المقدمـــة والتـــاريخ، أي إن ابـــن خلدون وهو يكتب تاريخه غفل عن القوانين التي اكتشفها بنفسه، حتى لو خالف أومليل هؤلاء في هـــذا بعض المخالفة :" نبدأ بملاحظتين: الأولي أن ابن خلدون وهو يتحدث عن التغير يرجع إلى المفهوم الفلسفي للصيرورة. الملاحظة الثانية أنه قبل أن يقوم بعرض مفصل لعمرانه الجديد، يبدأ بإدماجه في العـــالم كمـــا يتصوره الفلاسفة، ونعني "العالم العنصري". إن هذا يعني أن كل ما كتبه ابن خلدون عن التغير لا يمكن أن يدل على تغير حقيقي إذا تعلق الأمر بالتاريخ، ذلك أننا نعلم أنه حسب النظام الأرسطي يكون هذا العالم (عالم ما تحت القمر كما يسميه أرسطو)في تغير مستمر، نظراً لأنه عالم يفتقر للكمال، وكذلك لعدم إتمـــام القوة بالفعل ففي عالم "الكون والفساد" هذا يجري النظام بتأثير من السماء ولكن مع كثير من الفوضـــى، وتستعيد حركة العناصر الحركة العالمية ولكن في كثير من القصور. ولكن الحركة العالميـــة أزليـــة، أي إن الطبيعة بمعناها الفلسفي المحدد (فيزيس)، والتي ميدانها هذا العالم الأرضي، ليست مبدأ حركتها، إذ مبدؤها من مستوي آخر، أي "المحرك الذي لا يتحرك" أي الله عند الفلاسفة الأرسطيين. العالم الأرضي ليس هـــو الموضوع الحقيقي للعلم الحق، وأعلى علم هو الذي يكون الله موضوعه، محرك العالم بمـــا في ذلـــك عـــالم العناصر، أي العالم الأرضي. ولكن هذه الحركة دائرية، أي تامة، أي لا بداية فيها ولا ارتداد ولا تقـــدم، معني ذلك إن التغير بمعناه الجدلي ليس حقيقة فعلية، فالعالم لا يتغير إلا مظهراً، بل إن التغير علامـــة علـــى النقص والعجز، وهو ليس موضوع العلم الحق على كل حال."(٦)

"وهكذا نري ابن خلدون وهو يعرض لنظرياته في العمران يحيل إلى مفهوم الصيرورة الفلسفي هذا كثيراً وكما أن كل ما يوجد في هذا العالم العنصري فاسد، فكذلك قوة البيوتات داخل القبيلة محدودة في الزمان ومن هذا القبيل لجوءه إلى نظريه المزاج المعروفة في الطب القديم لتفسير تـــوازن المجتمـــع القبلـــي لسيادة عصبية على أخري، كما يقاس على ذلك تكوين الدولة ومرورها من البداوة إلى الحضارة واتجـــاه العصبية نحو الملك الذي هو غايتها، واتجاه العمران نحو الحضارة ثم الفساد" (٧) ويقول أومليل " ألا يمكن

إذن أن نستنتج أن عمران ابن خلدون، -وقد أدمج في عالم العناصر الأرسطي- لا يمكن أن يكون هو نفسه مبدأ حركته، وأن هذا المبدأ موجود خارجه في عالم السماء؟ فإذا كان " التغير " الخلد وني ليس سوي " الصيرورة" الميتافيزيقية في نهاية الأمر، فإن التاريخ كحقيقة فعلية، والتاريخية كبعد أساسي للمجتمع الإنساني سوف يستبعدان منطقياً من مجال الفكر الخلدوني."(٨). ويشارك لابيكا أومليل، فهذا: " ابن خلدون- كما كررنا ذلك- شاهد على مرحلة تنقفل. وطموح العلم الجديد نفسه، بوصفه سوسيولوجيا عامة للعمران، يعود ربما إلى كونه يدرك أنه أمام كل، وكل مقفل.ومن هنا رؤيته الدورية للتاريخ...رؤية تدعم بالصورالبيولوجيةالتي يزخر بها الكتاب(مقدمة ابن خلدون)...(إننا)بصدد مماثلة ماهية تقوم بالنظر إلى المجتمع كما لو كان جسماً متعضياً، وبتطبيق جميع القوانين التي تتحكم بالكائن الحي بالتالي. أليس الإنسان حيوانا قبل كل شيء؟ ألا يحتل بما هو كذلك رأس ترتيب لاتمتاز مختلف أجزائه إلا درجة؟ ألا يفعل الإقليم والغذاء فيه فعلتهما في سائر (ما هو)حي؟ يمكن العثور هنا وهناك على شواهد عديدة على مثل هذه الوظيفة البيولوجية الموروثة عن أرسطو، والعزيزة على قلب الفلاسفة المتهلينين. ولسوف يشدد علم السياسة الخلدوني على ذلك أيضا (متمثلين بأقواله): البدوي للحضري بمثابة الغزال للماعز مثلا، أو العصبية بدون الرياسة الخاصة بالإنسان "كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس"، أو العصبية هي فعلاً مزاج الدول، وكثرة السكان قوتها أو الملك هو أولا التغلب والقهر، أو السلطان لرعيته بمثابة الراعي لقطيعه، أو الحاضرة من الدولة بمثابة القلب من الجسد، فإذا غلب على القلب وملك انهزم جميع الأطراف، والدولة تعرف -شأنها في ذلك شأن الإنسان- الولادة والشباب والنضج والهرم والموت حسب الوتائر الدقيقة للديمومة البيولوجية؟ لا الدين ولا السياسة ولا حتى العلوم تفلت من هذا الدور. فقد تنبأ ابن خلدون بموت الحضارات، قبل فاليرى بزمان طويل، وبشكل أفضل من فاليرى الذي لا يتعلق إلا بالقشور، (لأن ابن خلون) عرف أن يدل على أسباب الموت (٩).

ونحن نشارك اومليل في دعوتنا إلى عدم الركون إلى هذا الاستنتاج بمنتهي البساطة(كما يركن إليه لابيكا، معتمدا على تشبيهات ابن خلدون، غير عارف -من وجهة نظري- أن تلك طريقة في الكلام والكتابة عند المفكرين العرب,(دون أن نخطئه بالجملة). بل ينبغي الأخذ به مع التحفظ لما نري من عناية ابن خلدون وتدقيقه لاختيار المصطلحات الدالة على التغير التاريخي، مثل انقلاب، وتبدل بالجملة، نشأة مستأنفة، وهذه المصطلحات كما يري اومليل تدل على أن حركة التاريخ هي حركة تغيرات جذرية أو كيفية بلغة اليوم، ويدعم ذلك تنبه ابن خلدون إلى الانقراض الكامل لبعض مؤسسات إسلامية، ويعطي لذلك تفسيرا تاريخيا، كما أن بعض تحليلاته تعطي انطباعا بأننا بصدد منهج جدلي بالتحليل (مثلا تحليله

للعلاقة: الدولة /مصادرها المالية / الجيش). ويستمر أومليل محذرا من اعتبار فكر ابن خلدون فكراً جدلياً بالمعني المحدد للجدل لأن الجدل ما كان يظهر دون ظهور البرجوازية الثورية، كما انه يستبعد كل عـودة إلى فترة مثال، أي يستبعد دورية ابن خلدون وفوق ذلك فانه قام بتطبيع المتعالي أي الدين أو إحلال هذا المتعالي في التاريخ (هيجل) .أي أن المتعالي ليس وراء دورية التاريخ حتى لو رأي لابيكا انه يفعل ذلك بل انه يقول: "ولن يكون بإمكان أي لاهوت أن يحل محل الحاجات السياسية المحضة للمدينة المحمدية، وسواء أسفنا لذلك أم لم نأسف، فالمثل الأعلى الثيوقراطي ينبغي إحالته إلى الماضي.

"هل سيفتقد الإيمان ما أن يتم التنكر لأشكال ممارسته السالفة التي لايمكن الزعم أنها أسـهمت كثيراً في بناء مجده؟

"التجربة بانتظار المحاولة. فأما أن يستمر الإسلام في كونه مبدأ للحكم فيعـرض البلـدان الـتي تعتمده، ربما إلى خطر عدم الخروج لا من القرون الوسطي ولا من الاستعمار. وإما أن يترك مدينة البـشر لمصيرها فيكتفي بان يحقق في أفئدتهم مدينة الله مبرهنا بذلك على رسالته الروحية" (١٠).

ولابيكا يقول بهذا الرأي والذي من وجهة نظرنا سوف يوافقه عليه العلمانيون العرب، (دون أن يفعلوا مثله: إرجاع دورية التاريخ لسرمدية الإسلام) مطبقا نظرية ابن خلدون في العمران ودورية التاريخ على الحركتين الوهابية والمهدية في السودان، عندما أدت الحركة الأولي إلى تأسيس أول للدولة السعودية التي ماتت شأن دول ابن خلدون في أول القرن التاسع عشر، وهذه الحركة ،نفـسها عـادت لتأسـيس المملكة السعودية الحالية في القرن العشرين، أما حركة المهدي فقد اكتسحت الاستعمار الإنجليزي، وهمـا حركتان حدثتا في العصر الحديث في تنفيذ لقانون: العصبية – الدعوة – الملك. والحقيقـة أن الحـركتين تدعمان نظرية ابن خلدون، لكن تسأل عنهما الجغرافيا، وغيبة الأيديولوجيات السياسية المدنية معـا، لأن العلمانيين العرب فشلوا فشلاً واضحاً مع حضور تلك الأيديولوجيات اليوم م في القضاء على سـكونية الدولة بل ودوريتها، وأكثر من ذلك بدأت تظهر سلالات جمهورية وملكية حاكمة ليس علـى مـستوى العالم العربي فحسب، بل على مستوى العالم الثالث (كوريا الشمالية والكونغو والشيـشان وأذربيجـان وعدد من الدول العربية).

ونعود مرة أخري لتصريحات البابا والتي تكاد أن تلتقي مع لابيكا، رغم تناقضه مع نفسه –كمـا سبق أن أشرنا وكما سوف نشير–، إلا أنه التقط خيطاً بالغ الأهمية في تفسيره لتاريخ العرب الحديث طبقاً لنظرية ابن خلدون، مما يضع على كاهل الباحثين العرب تجاوز ابن خلدون بالبحث عن وصـفه لمقاومـة

سكونية الواقع العربي الراجعة في نظرنا للجغرافيا ولعوامل أخرى ليس الدين الإسلامي من بينها بالضرورة، وإن كان الدين -أي دين- له فعله في الثقافة والتاريخ، فمثلا اليمين الأوربي والأمريكي (على مستوى الأمريكتين شمالاً وجنوباً)، بل والآسيوي، لم يتوقف فعله التاريخي، ولم يحل دون التقدم، حتى أن باباوات روما كانوا من أهم رعاة النهضة الأوربية، ليس لعقلانية المسيحية كما يدعى البابا ولايبكا، ولكن أيضا لعوامل جغرافية كما يرى بروديل وابن خلدون نفسه، في حديثه عن تأثير البرودة والحرارة على السلوك النفسي والعقلي، حيث تؤدى البرودة إلى دفع الناس في التفكير في العواقب وعمل حساب المستقبل*.

ونحن نكاد نتفق مع لابيكا ومع أومليل حول انعدام فكرة التقدم عند ابن خلدون، وتفسيرها فيما نري -يرجع للجغرافيا التي منحت العرب- ومعهم بربر شمال أفريقيا (النموذج الذي صاغ من تأمله العميق ابن خلدون نظريته في العمران ورؤيته لدوريه التاريخ) -أوسع صحراء ممتدة في العالم يجول الإنسان البدوي فيها بحثاً عن الماء أو عن مدينة عامرة عند ظهور الأنهار، لكي يكسب عيشه، معتمداً على حد سيفه مرة وعلي الرعي مرة آخرى. إن السرمدية هنا ليست بسبب سرمدية القرآن، كما أنها ليست بسبب أن محمداً هو خاتم الأنبياء، تنسخ رسالته ما قبله وما بعده كما تنسخ الدول بعضها بعضاً عبر صراع: بداوة — حضارة، وعبر قانون عصبية ملك قد تتوسطهما الدعوة، وإنما السرمدية سببها سرمدية الصحراء التي قد تغطي المدن بعواصفها الرملية، كما تغزوها بعواصف عصبيات بدوها، أو بموجات من أهل الريف(شبه البدو حسب تعبير ابن خلدون) جمعتهم في عصبية دعوة أو مجرد احتياجاتهم الاقتصادية من تقدم، لايتسع أمامنا مفهوم ابن خلدون لصراع البداوة / الحضارة، ليصبح الغزو البدوي وشبه البدوي(الريفي)، ليس بالضرورة يكون غزواً عسكرياً: والمثل ما يحدث للمدينة العربية، وتحول المؤسسات النقابية والمدنية إلى سلوك يكشف عن تحول القبيلة إلى بنية عقلية كما نفهم مرارا من تلميحات لابن خلدون. أما توسط الدعوة الدينية التي تبحث عن نقاء الإسلام الأول، والذي يتفق مع نقاء البدوي رغم خشونته، فإننا نرى شرعيتها لسببين: السبب الأول ضرورة الأيديولوجية لتأسيس الدول مع افتقاد العرب وربما العالم الوسيط كله، لأي أيديولوجية سياسية غير الدين، والسبب الثاني النموذج الممتاز الذي شكلته في أذهانهم دولة الخلافة الأولى. إن النظر إلى تاريخ الشرق القديم الذي وصل في وقت من الأوقات إلى ذروة التقدم نراه يتدهور دائماً في صراع البداوة / الحضارة. ولعل غزو الهكسوس لمصر يقدم دليلاً قديماً لنظرية ابن خلدون، ويكشف لنا عن الأفق المسدود أمام التقدم في العالم الذي عرفه ابن خلدون وعاش فيه معملاً عبقريته لاكتشاف قوانين العمران، وقد تأكدت تماماً عنده نظريته بعد لقائه بتيمورلنك، ليتسع مفهومنا لمصطلح "العرب" وفعلهم التخريبي، ليتضمن بدو تيمورلنك الذين تجاوز تخريبهم أي تخريب سابق

رآه ابن خلدون على يد البدو، تدفعهم دوافع تسعية لانعدام الوطن لديهم خلال تجولهم الدائم والداهم، بحثاً عن الرزق. فهل هو قدر جغرافي فرضته الطبيعة على العرب والبربر، وأمثالهم من البدو؟ وهل من مخرج ربما عبر القراءة الجديدة لابن خلدون ولواقعنا، مع قراءة ما ذهب إليه الباحثون من تأويلات وتطبيقات على هذا العبقري المغربي -كما يصفه لابيكا عندما يقارنه بالفلورنسي ميكافيلي، قائلا: "فإنه لاينبغي ألا يغيب عن ناظرنا أن ميكافيلية المغربي ليست سوى وصفية، في حين ميكيافلية الفلورنسي تسعى خلف تشابه الأوضاع الظاهر، إلى استخراج مبادئ لسياسة ترتجى" (١١)، متناسياً الفروق الزمنية بين الرجلين بجانب الظروف التاريخية للنهضة الأوربية.

والدكتور على الوردي في كتابه "منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته" (١٢) في تقديمه لتفسيرات مختلفة عن سبب كتابة ابن خلدون لمقدمته، يطرح تعليل الدكتور "غاستون بوتول" عالم الإجماع الفرنسي الذي حاول اكتشاف الدافع الذي دفع ابن خلدون لكتابة مقدمته:

"وخلاصة رأي بوتول أن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون قد تميز بظاهرة اجتماعية قلما نجدها بارزة مثل هذا البروز في مجتمع آخر، وهذه الظاهرة تتمثل في التباين الصارخ بين أقصى أنواع البداوة وأقصى أنواع الحضارة. وقد أدي هذا التباين إلى حدوث فوضى سياسية عنيفة جعلت الدول والإمارات تتتابع في ظهورها واختفائها إثر الهجمات التي شنت عليها من قبل البدو المتوحشين. وعاش ابن خلدون في هذا الوضع يريد أن يؤسس لنفسه إمارة وجاهاً(سلطة)، فدخل معمعة السياسة واشترك في مؤامراتها وتقلباتها. ثم أدرك أخيراً أنه غير موفق فيما أراد، فأخذ يتأمل" (١٣) وبوتول في كتابه " ابن خلدون – فلسفته الاجتماعية والذي ترجمه عادل زعيتر " (١٤) يواصل رأيه حول أساس نظرية المقدمة بذكر أسباب قوة البدو، ولاسيما بدو الإبل، فهم يوغلون في القفار نفرة عن الضعة (ذل الخضوع بدولة الحضارة، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً ويتزلون من أهل الحواضر متزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم)، وهم لهم سلطان حربي بسبب التضامن الوثيق الذي كان موجوداً بينهم بسبب صفاء عرقهم وهم يفضلون القفر مكان الشظف والسغب، فصار للعرب إلفا وعادة وربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقا وجبلة، فلا يتزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم.... بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله، وأمكنه ذلك لما تركه ".(١٥)

ونحن لا نتفق مع إرجاع كتابة المقدمة وتصميم نظريه ابن خلدون الدورية لما سبق فحسب، لكن تتعدد الأسباب لمثل هذه الظاهرة، وإنما أوردنا هذا لتأييد فكرتنا عن دور الصحراء الشاسعة في العالم

العربي، في فرض ما يشبه القدرية الدورية التي تسم الدول بالسكونية، وربما حتى اليوم، ولاسيما أن ابن خلدون يتحدث دائماً عن سلطان البيئة في تكوين المجتمعات وتشكيل خصائصها.

ومما لا شك فيه أن بوتول يعتمد على أقوال ابن خلدون التي تتحدث عن كيفية تشكيل الأمم وطبائعها: وما العلل التي تساعد على تكوين طبائع الأمة؟ نبصر هنا عين ظهور الإيضاحات التي بدأها ابن خلدون حول الحياة المادية للأمم، وعوامل الإقليم أول ما يأتي، فإذا عدوت طرز نشاط الآدميين، وجدت الإقليم يعين سجيتهم بحصر المعني، كما يعين انسجام روحهم العام ومزاجهم المعتاد، وهو يصرح بأن الأقاليم الحارة الجافة تحمل الناس إلى الفرح والخفة والغفلة عن العواقب كالجريد ومصر، وتمنح الأقاليم الباردة الرطبية طبائع معاكسة لتلك، "ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها (الجريد ومصر) في التوغل في التلال الباردة، كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن، وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى أن الرجل منهم ليدخر قوت سنين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته" (١٦). وتأثير الجغرافيا على التاريخ العربي يكاد يكون أقوى من تأثيرها على أي تاريخ آخر، ومقولتنا حول الجغرافيا أكدها "بروديل" في رسالته الشهيرة للدكتوراه، وفي كتابات عربية أخرى. وذلك يبرئ أي ادعاء ضد الإسلام (١٧).

ونعود مرة أخرى إلى بوتول عندما يقارن ابن خلدون بالمؤرخ"إ.دوغوبينو" في إقامة نظريته عن كون أعظم الحوادث التاريخية بالغرب في القرون الوسطى، عبارة عن مغازي الجرمان والإسكنديناف (النورمان) ،والتي يرجعها للعرق، كما فعل ابن خلدون في إرجاع بعض قوة عصبية البدو إلى نقاء العرق عندهم، ولكن "دوغوبينو" بسبب احتمال كون طراز حياة هؤلاء البدو الأوربيين لا توجد بينها وبين طراز حياة الأمم التي قهروها من الفروق البارزة، كالتي كانت بين أهل البدو وأهل الحضر الشرقيين، لم يلاحظ ما لاحظه ابن خلدون من تعليل هذه الفروق، وهكذا لم يبصر أن انتصارات الغزاة نتيجة للمزايا الحربية التي كان قد أنماها معاشهم البسيط المستقل القاسي، فأتاح لهم أن يستفيدوا من انحطاط قوى الدول الجبارة التي قهروها، بل وجدها تأييداً لتفوق العرق، ويجب أن يضاف إلى هذا ما كان من توطيد النظام الإقطاعي لوضع الفاتحين الأوربيين الرفيع ،وماكان من تقسيم البلدان المفتتحة فيما بينهم. ومن المحتمل أن يكون من الصحيح عوق وجود هذه القبائل البدوية الجامحة لقيام وضع مماثل في شمال افريقية فقد كان يساور هذه القبائل فكر دقيق حول شأنهم الاجتماعي والسياسي عندما يرفعون راية العصيان باسم المساواة الإسلامية، وقد انتهت أوربة إلى المساواة بالتواء طويل في التمدن الحضري الناشئ بالتدريج عن النظام الإقطاعي والذي أسفر عن القضاء عليه، أجل، لم يدع البدويون في شمال أفريقية هذا النظام

يقوم قط، بيد أن تدخلهم كان ينطوي على ضرر إمساك هذا البلد ضمن أطـوار سياسـية واقتـصادية ابتدائية (١٧م)ومن المفيد الرجوع هنا إلى رأى بوتول في هذا الثبات الحضاري والاقتصادي: "....كـان تغيير البيوت المالكة يمثل في الغالب دورَ أزمةٍ يُصَفّى به وضعٌ أصبح لا يدافع عنه من الناحية الاقتـصادية والمالية(في الطور النهائي المؤدي لموت دولة)، وقد أجاد ابن خلدون وصف هذه الظاهرة، فبين أن البيـت المالك كلما قدم عهده عادلت زيادة النفقات نقص النقد (في مقارنة لدورية شبيهة عاشتها أمصار الأفارقة في القرون القديمة، حيث تظهر أزمات نقدية مؤدية لاضطرابات، لكنها كانت تصفى بإلغاء الديون، فيمـا يبدو دون أن يؤدى ذلك لسقوط الدولة)، وزادت الجبايات مع نقص الإيراد، وذلك (حسب قول ابـن خلدون):"لأن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرون حينئذ مـن أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها، انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك "ويشير ابن خلدون إلى ضرب من الإيقاع بين الآهلين، ويدرك أن يكون هذا الإيقاع سريعاً جدا في هذا البلد الذي يكون تعدد الزوجات فيه من النظام.. ويكون الزواج مبكراً، فوجب أن تبلغ المواليـد في زمن الرخاء عدداً عظيما بسرعة، وبما أن معظم هؤلاء الناس يتصف بالقناعـة والبـساطة فـإن مـن الضروري في زمن السلام أن يضيق نطاق الأرزاق الحيوية، فيترتب على هذا كون أقل اضطراب سياسي أو ما إليه يؤدي إلى مجاعات لا محالة "(١٨).

وإذا كان ابن خلدون وبعده دوغوبينو يتحدثان عن العرق ودوره في تشكيل العصبية عند ابـن خلدون والانتصارات عند دوغوبينو، فإن عزيز العظمة في قراءة نقدية قاسية لابـن خلـدون ودارسـيه المعاصرين، فإنه يكاد ينفى أي أهمية أثنية أو عرقية لعصبية ابن خلدون، ويضرب أمثلة لا حصر لها في بحث طويل يدور حول الدولة التي هي العمران وهى الوحدة الأساسية لكتابة التاريخ، وهى لا تمثل المجتمع بـل المجتمع الذي يمثلها، وكل شيء خارج الدولة فهو خارج الفعل التاريخي وخارج كتابة التاريخ,بما فيذلك الدين حتى لو كان مفهوم الدولة عنده تجريديا بل وميتافيزيقيا، أما العصبية فهي ليست بـشيء خـارج الدولة ودون رياسة سلالة حاكمة، لأن السلالة الحاكمة هي الدولة والعصبية أداتها للوصـول للملـك، فابن خلدون مثلا يعتبر كل من يؤيد الملك لسلالة النبوة عصبية واحـدة، وهكـذا يوحـد العباسـيين والفاطميين والأدارسة والقرامطة، كما يوحد بين الجدين والحفصيين، ونحن هنا لا نستقصي تفصيلات هذه الدراسة الممتازة، وإنما نخرج منها نحو إستراتيجيتنا في التحري بين تأويلات ابن خلدون عن براهين حـول براءة الإسلام (وأي دين) من مسئولية الدورية والسكونية والاستبداد (فالحاكم لابد من أن يستبد ويصير هو الدولة والعصبية جميعا حسب المقدمة) بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية في التاريخ الكـوني لابـن

خلدون ** . وبهذا التأويل عند العظمة فإن ابن خلدون يرد في مقدمته على أي اتهام جائر سوف يأتي بعده يحمِّل الإسلام مسئولية السكونية في الدولة الإسلامية عامة والعربية والبربرية خاصة.

وهكذا بحث ابن خلدون عن الحقيقة التاريخية التي تاهت في كتب المؤرخين من قبله، تلك الكتب التي قد تضمنت كثيرا من الأخبار والوقائع غير الصحيحة ورأي انه من الضروري خدمة للحقيقة، أن يتخلص التاريخ من الأخبار الزائفة والخرافات، وبذلك يعطي صورة صادقة عن أحوال المجتمعات وتطورها، ورأي أيضاً أنه متى وقع رصد أسباب الخطأ والزيف والكذب في الروايات التاريخية، أمكن اتقاء ما يصدر عنها حتى لا تختلط في أذهان الناس، الحقائق الأصلية بالزائف من الروايات والأخبار الملفقة (١٩). "فالتاريخ في باطنه، نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك "أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق" (٢٠). ومادام التاريخ كذلك ينبغي أن يطابق الواقع، والواقع في رأي ابن خلدون يكاد يقترب من العلمانية الغربية المعاصرة حيث ينصح ابن خلدون الحكام بأن لا يدخلوا علماء الدين في بطانتهم إلا من باب التجمل بهم في المجالس أو أخذ الأحكام الشرعية في الفتاوى منهم. أما في الأمور السياسية فالعلماء من أبعد الناس عن فهمها أو إعطاء المشورة فيها. إن الشورى عند ابن خلدون لا يجوز أن يدخل فيها إلا أهل العصبية والمتمرسون فيها.فهم أصحاب الحل والعقد في الدولة. أما العلماء فليسوا من الحل والعقد في شيء، وهم قد انغمسوا في الترف والدعة كسائر الحضر، وأصبحوا موظفين في الدولة وعيالا عليها. وإنما صار اعتبارهم في الدولة إكراماً لمظهر الدين (٢١).

وكما أبعد علماء الدين عن بلاط الملوك فقد أبعدهم أيضا عن كتابة التاريخ لأنها تنتهي بهم إلى المواعظ في سياق هاجم المؤرخين منهم بالجملة باستثناء الطرطوشي الذي كاد إن يقع على الهدف من التاريخ لكن أبعده عن الصواب إتباع أسلوب فقهي وعظي في التعليل، أيضا أبعد اللعب البلاغي والأدبي الذي يسيطر على المؤرخين كما أبعد السياسة بمعني أن حشر أهداف ومعتقدات الساسة المعاصرين للمؤرخين أو أسلاف هؤلاء في صياغة الأخبار "(فهو) خلافاً لسابقيه ومعاصريه لاتهمه الإثارة أو الإقناع، ولا يضع نفسه لخدمة أهداف نفعية وسياسية رخيصة، بل همه الأكبر، هو البحث العلمي الموضوعي للتاريخ. فهو يشير إلى ذلك بكل وضوح اذ يقول: (إن الكلام في هذا الغرض (البحوث التاريخية والاجتماعية) ليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية (علم البلاغة)، فان موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المترل أو المدينة بما يجب، بمقتضي الأخلاق والحكمة" (٢٢).

من ثم، "يفصل ابن خلدون فصلاً منهجياً بين صنفين من الأخبار، الأخبار الشرعية -أي تلك التي تستند على نص مقدس-، و"الأخبار عن الواقعات"، -أي تلك التي تخبر عن وقائع من الطبيعة أو التاريخ-، ونص قوله في هذا:(وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط وأما الأخبار عن الواقعات فلابد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في أمكان وقوعها وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه". من ثم فالدين ليس مسئولاً عن دورية التاريخ، وهو أيضاً بريء من التدخل في كتابته، والعصبية مسئولة عن معظم حروب المسلمين، كما هي مسئولة عن غزو التتار والمغول والأتراك، وذلك هو التأويل الأقرب لفكر ابن خلدون التاريخي، عندما صار التاريخ علماً على يديه، يتجاوز الوقائع إلى مبادئها وأسبابها، ويضع الدين في مكانه الصحيح من القداسة، ولهذا اعتمد على الطبري في رواياته وسندها في تاريخه عندما أرخ للقرون الأولى للإسلام، لأنها فترة الأصول ولأخبار الشرعية الإسلامية، في تجاهل لمبادئ علم التاريخ والعمران كما وضعها. وبهذا يكون تاريخ ابن خلدون ومقدمته رداً كافياً على عبارات البابا (سامحه الله) وعلى تصورات لابيكا وأمثاله، ويكفي أن ابن خلدون – وقد أجمع كل من درسوا عرباً وأجانب على تدينه وسلامة دينه- وهو الفقيه الإسلامي والقاضي المالكي الصارم نصرة لكلمة حق في حق الإسلام أنه في تاريخه لم يقدم أبطالاً ورأى ما يرى الإسلام عن الرجال هم بشر متساوون يخطئون ويصيبون، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ولا قداسة إلا لله، ولا كتابة للتاريخ عن هوى ديني أو سياسي إلا بتحكيم العقل ومطابقة الأخبار للواقع والممكن.

وفي النهاية، يؤخذ على الدراسات العربية كثرة الاستطرادات، فمن يتحدث عن منطق ابن خلدون وتجاوزه لصورية أرسطو يأتي بمنطق أرسطو كله، ومن يتحدث عن تاريخية ابن خلدون، يكتب تاريخًا كاملاً للتاريخ قبل ابن خلدون، وهكذا لا يكاد يشذ باحث، كما لا توجد الجرأة الإبداعية في الانطلاق في تجاوز عبقرية ابن خلدون، ومع ذلك فهي مهودات مخلصة وطيبة، وربما عاقها عن التقدم أسبقية جهد المستشرقين، من ثم تأثيرها الواضح عليهم قبولا أو نقدا، لكن الطريق مفتوح للتجاوز بمثل هذا المؤتمر الجاد الرفيع المستوى، أما هذا العمل فقد اتخذ من مجهودات الباحثين العرب على مستوى التأليف والترجمة لمناقشة هادئة لمقولات البابا حول الإسلام لتجاوز مجرد البحث السوصفى لجهودات الباحثين العرب المعاصرين دون أن تنسى هنا تحية الرواد الذين افتتحوا هذا المجال العلمي بمنهج علمي رصين مثل العميد طه حشين وكامل عياذ ومحمد عبدا لله عنان، ثم من بعدهم القومي العربي العظيم ساطع الحصري، وغيره (٢٣) .

المراجع

١- جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون (تعريب د. موسي وهبة، د.شوقي الدويهي)، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠

٢- لابيكا صـــ ٢٣٤-٢٣٥

٣- لابيكا صـــ ٢٣٧

٤- لابيكا ٢٣٧

٥- على أومليل، الخطاب التاريخي –دراسة لمنهجية ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت ،١٩٨٥.

٦- لابيكا صـــ ٢١٤

٧- لابيكا صـــ ٢١٥

٨- لابيكا ٢١٥

٩- لابيكا صـــ ٢٢٤،٢٢٣

١٠- لابيكا صـــ ٢١٥

١. راجع الارتجال وعلاقته بالجغرافيا عند: سليمان العطار، مقدمة في تاريخ الأدب العربي، دراسة في بنية العقل العربي ،الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢

١١- لابيكا صـــ ١٠٧

١٢- على الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٧

١٣- لابيكا صـــ١١٧

١٤- غاستون بوتول، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤

١٥- لابيكا صـــ٦٢-٦٠

١٦- لابيكا صـــ٦١-٦٢

١٧- راجع فكرة الارتجال عند سليمان العطار

١٨- بوتول صـــ ٥٥

١٩- بوتول صـــ٦٣

راجع عزيز العظمة، ابن خلدون، وتاريخيته ،دار الطليعة ،بيروت ١٩٨٠، والكتاب كله يقوم على نقد دارسي ابن خلدون .

٢٠- راجع (د. محمود عبد المولي، ابن خلدون وعلوم المجتمع، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، ١٩٧٦ صـــ٧٨)

٢١- لابيكا صـــ٧٨ والعبارة لابن خلدون.

٢٢- د.علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٧ صـــ ١٩٥ ،١٩٦

٢٣- د.محمود عبد المولي صـــ٧٨

٢٤- راجع الفصل الثالث: من كتاب(دكتورة سيفتلانا باتسيفا) بعنوان:(العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) والكتاب من ترجمة رضوان إبراهيم عن اللغة الروسية، الدار العربية للكتاب ليبيا – تونس، ١٩٧٨. وفي هذا الفصل الذي يحمل عنوان المراحل التاريخية لدراسة المقدمة من صفحة ٨٩ حتى ١٥٥ تتحدث المؤلفة بشكل بديع عن ترجمات المقدمة إلى اللغات الأوربية وعن المخطوطات التي وقعت في أيدي الأوربيين ومكانها، كما أنها قدمت كل المستشرقين الذين أرادوا دراسة ابن خلدون، ولخصت أبحاثهم في نظرة نقدية محايدة، كما قدمت رواد دارسي ابن خلدون من العرب وعلي رأسهم "طه حسين"، واتبعت معهم نفس الأسلوب، حيث أبرزت أهم آرائهم بنفس النظرة النقدية المحايدة، وفي دراستها نفسها ركزت على اكتشاف ابن خلدون لدور الجغرافيا في العمران البشري، كما أبرزت فصله بين الدين والعلم وبين الدين والسياسة، حيث إن الدين يلعب دوراً هاماً في أول قيام الدول، كما أبرزت رؤية ابن خلدون للخلافة الإسلامية الأولي على أنها مدينته الفاضلة.

ومن المفيد مراجعة: د.زينب محمود الخضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩١، وتـــشير في مقدمة الكتاب إلى دراسات متعددة حول ابن خلدون، وخاصة إشارتها في صفحة ٧ إلى الفهرس الذي أعده عبد الرحمن بدوي عن مؤلفات ابـــن خلدون والدراسات التي دارت حولها، بتكليف من المركز القومي للدراسات الاجتماعية والجنائية.

Politics and the Urban "Al-Umran" Phenomenon

Moheyeldin Kasem

نظْم العمران: موقع السياسة من الظاهرة العمرانية

محيي الدين قاسم

Dr Moheyeldin Mohammed Kasem

1. Professor of Political Science – Faculty of Economics & Political Science – Cairo Univ. (Now at Faculty of Art & Science – Zayed Univ. UAE)
2. Ph. D in Political Science titled "The Islamic Division of the Universe: A Study on Establishment and Development of the International Community in Modern International Organization" Faculty of Economics & Political Science, 1995

دكتور محيي الدين محمد قاسم

١. أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

٢. معار إلى كلية الآداب والعلوم بجامعة زايد بدولة الإمارات العربية المتحدة.

٣. درجة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة بعنوان "التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث" بإشراف الأستاذ الدكتور عز الدين فودة سنة ١٩٩٥.

Abstract

This paper monitors the Arab Intellectuals efforts in reading and reproducing Ibn Khaldun's legacy through two basic ways: The first is to see Ibn Khaldun within the ethnological and historical dimensions of his book "Kitab Al-Ibar", while the other is based on the assumption that Ibn Khaldun played the role of founder of art, thereby leaving others the freedom to build on his work .

Therefore the paper tries to trace those perspectives through three basic introductions:

A. The validity of the analysis of Ibn Khaldun as a standard methodological model.
B. The need to address the whole Al-Umran phenomenon in its genetic and formative components and its dynamic effectiveness and put all subsidiary concepts and phenomena in their appropriate location within Al-Umran frame,
C. Finally, that the role of Politics in governing and systemizing Al-Umran is paradigmatic or demonstrable of Al-Umran context.

Thus the paper deals with the role of politics through emphasiszing on the emergence of political societies, types of politics governing Al-Umran, and the role of Asabiya in human development and determining the progressive relations between public/private and state/society.

ملخص

ترصد الورقة جهود المفكرين العرب في قراءة وإعادة إنتاج ابن خلدون من خلال تيارين بالأساس، يقتصر الأول منهما على رؤية ابن خلدون في حدود الأبعاد المعرفية والتاريخية لكتاب العبر، بينما يستند الفريق الآخر إلى مقولة ابن خلدون ذاته حول استنباطه لعلم العمران ووضع قواعده، تاركاً للآخرين حرية البناء عليها وأنه ليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، ومن ثم فقد اختلفت الجهود وتشعبت حول الأبعاد المعرفية والمنهجية لابن خلدون، ولو من قبيل إحصاء مسائل علم العمران.

ولذا حاول الباحث رصد تلك الرؤى من خلال ثلاث مقدمات أساسية: صلاحية تحليل ابن خلدون للتحول إلى نماذج معرفية قياسية من ناحية، وضرورة تناول الظاهرة العمرانية ككل في مقوماتها التكوينية وفاعليتها الحركية وتسكين كل مفهوم وظاهرة فرعية في موقعها المناسب داخل الإطار العمراني، وأخيراً أن السياسة عبر دورها في نظم العمران هي أكثر المسائل تعبيراً واستظهاراً لهذا الإطار العمراني، فهي حاضرة وضاغطة ومحشورة في كل مبدأ وفعل وحركة.

ومن ثم فقد تناول الباحث دور السياسة في انتظام أمر العمران من خلال التأكيد على نشأة الاجتماع السياسي، أنواع السياسات الناظمة لأمر العمران.

نظْم العمران: موقع السياسة من الظاهرة العمرانية

هل يمكننا بادي الرأي، ومن خلال المؤتمرات والندوات التي احتفت بالذكرى المئوية السادسة لوفاة العلامة ابن خلدون، أن نؤكد على ثلاث سمات مبدئية لإنجازات ابن خلدون تبدو لنا متداخلة ومترابطة: العالمية والموسوعية والمعاصرة، وأنها إبداعات احتضنتها واعتزت بها كل الأقاليم التي انتسب إليها ابن خلدون أو عبر عنها وعن تفاعلاتها الحضارية؟[1].

فما يسترعي الانتباه في تلك المنتديات هو الجهود الملحة في إعادة إنتاج وقراءة ابن خلدون من قبل المفكرين العرب، والبحث عما إذا كان ما يطلق عليه تيار " الخلدونية" لا زال يمثل أحد روافد علم الاجتماع العربي والإسلامي، وهل نحن لا زلنا نحيا ونعيش في ذات الإشكالية التي فكر فيها وتحرك من داخلها ابن خلدون؟ الأمر الذي يجعل إشكالية الرجل -الذي شهد الحضارة الإسلامية في آخر لحظاتها قبل الانحطاط -لا زالت معاصرة لنا؟ وأن رؤيتنا لفكر ابن خلدون – بادعاء تشابه وتقارب الأوضاع بين عصره وعصرنا– تمثل مخرجاً لإيضاح ما نحن فيه، وتوفير الشروط الضرورية للتجاوز والحل؟ ولو من قبيل إحصاء ما لم يحصه صاحب فن العمران من مسائل.

ولعل من نافلة القول إن سمات العالمية والمعاصرة كانت حاضرة عند ابن خلدون مرتين، أولاهما في وعيه بوجود إشكالية عالمية، والثانية في شعوره بالمسئولية عن إيضاح الأزمة وإيجاد حلول لها تتناسب مع طبيعتها. فهي في رأيه أزمة عالمية لم تقتصر على المشرق ولا المغرب، وهي أزمة عامة تعددت في أسبابها ودوافعها، وإن تمازجت وانتهت إلى نتائج متشابهة إن لم تكن واحدة (فساد العمران)، وهي من ثم أزمة فارقة ليست من قبيل الأزمات التي سبق لغيره التعرض لها من قبيل تداعي الدول والمجاعات والحروب،

---

[1] منها على سبيل المثال ندوة بيت الحكمة بقرطاج بعنوان " ابن خلدون ومنابع الحداثة " في الفترة ١٣-١٨ مارس ٢٠٠٦، وندوة المعهد العالي للعلوم الإنسانية بجامعة تونس المنار، ١٢-١٤ إبريل ٢٠٠٦، وندوة جامعة مؤتة بالأردن ١٦ إبريل ٢٠٠٦ بعنوان " ابن خلدون وإسهاماته في الفكر الإنساني "، ومؤتمر جامعة البحرين بعنوان "الفكر الخلدوني وخطاب الإصلاح" في الفترة من ٩-١١مايو ٢٠٠٦، وندوة جامعة ابن خلدون تيارات بالجزائر بعنوان " القيم العالمية في فكر ابن خلدون " في الفترة من ١٦-١٥ مايو ٢٠٠٦، وندوة مركز الأبحاث الإسلامية باسطنبول تحت عنوان " ابن خلدون من الماضي إلى المستقبل " في ٣-٤ يونيو ٢٠٠٦، وندوة اتحاد الأدباء والكتاب العرب بصنعاء اليمن في ٢٨ يوليو ٢٠٠٦، وندوة الجامعة الإسلامية بماليزيا في الفترة من ٢٠-٢٢ نوفمبر ٢٠٠٦ بعنوان "تراث ابن خلدون وانطباعاته المعاصرة "، وندوة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة في الفترة من ٣-٥ ديسمبر بعنوان وحدة المعرفة عند ابن خلدون، وصولاً إلى خاتمة اللقاءات في مكتبة الإسكندرية في الفترة من ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦ بالإسكندرية.

وإنما اجتمعت لها من الأسباب والدوافع ما جعل منها أزمة مستحكمة فكأنه على مفترق طرق، " وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة"[٢].

والأهم من ذلك هو الشعور بالمسئولية عن ملاحظة تلك الأزمة إذ "تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"، والبحث عن حلول متكاملة لها، حيث احتاج هذا العصر" من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده".

ومن ثم فقد تبارى المفكرون العرب في تبيان واستيضاح طبيعة إسهام ابن خلدون، وما إذا كان عليهم العمل على تطويعه بغية الوصول إلى أبعاد تتناسب مع نظريته من ناحية، وتمثل تطويراً غير متناقض معه من ناحية أخري، وكيف يمكننا الوصول إلى رؤى لا تشكل التفافاً أو إسقاطاً لجوانب معرفية أو واقعية راهنة على تراث ابن خلدون؟ بتعبير آخر هل يجب علينا الاقتصار في رؤية ابن خلدون على حدود الأبعاد المعرفية والتاريخية التي احتواها كتاب العبر؟ أم أن ما طرحه ابن خلدون من أبعاد معرفية ورؤى منهجية تتجاوز بكثير طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي، ومن ثم يمكننا سحب ابن خلدون إلى مجال العالمية في الرؤية والمنهج والقضايا؟

هل يكفينا تقديم مجموعة من المبررات التي تجعل من ابن خلدون حبيس عصره ورهن نظريته عن الدولة، بالنظر إلى طبيعة الظاهرة التي تناولها وسعى إلى دراستها؟ أم لطبيعة المنهج والقواعد التي لجأ إليها؟ أم لأن الظروف قد تغيرت ببساطة شديدة ولم تعد كما كانت أيام ابن خلدون؟ أم لأن هناك من المنظومات الفكرية والمفاهيمية التي أفرزها الفكر الأوروبي المعاصر ما هي أقدر على التعامل مع واقعنا العربي؟

---

[2] "هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالها، وفل من حدها، وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها".

ولعل بداية النظر هو التساؤل حول ما إذا كانت الدولة الخلدونية مرتبطة بحقل جغرافي –تاريخي وأنه لا مجال بالتالي وبالضرورة لأي حديث عن نظرية ابن خلدون في الدولة بإطلاق؟ بمعنى أن نظرية ابن خلدون عن الدولة لا تعني الدولة بإطلاق، فهي دولة محدودة الأصل والمجال، فضلاً عن أنه لا يمكننا أن نفهم قانون تطور الدولة عند ابن خلدون دون ربطها بأساسها القبلي، فلا معنى للنشأة ولا للمراحل التي يحددها ابن خلدون للدولة إلا إذا كانت ذات أساس قبلي، ومن هنا نفهم لماذا تكون هذه الدولة الخلدونية محدودة في الزمان لا تتعدي أجيالاً معدودة ولا تبتعد كثيراً عن قاعدتها القبلية[3] .

بتعبير آخر هل يجب علينا إدراك وتصديق أن ميلاد الدولة الخلدونية وتطورها ينبغي أن يفهم داخل التناقض الجدلي بين الحواضر كنمط من المعاش وكنظام سياسي تمثله الدولة؛ و بين نوع معين من البوادي، وأنها بالتالي محكومة في ميلادها وتطورها بمحيطها القبلي وبالتناقض مع فئات معينة، ومن ثم فلا معنى إذن للبحث عن تقييم للنظرية المتعلقة بها خارج هذا الإطار [4]؟

أم علينا الاستناد إلى المبررات التي ترى أن الظروف والعوامل المؤثرة في نشأة المجتمعات والدول في المنطقة العربية قد تجاوزت بكثير موقف ابن خلدون، وأن محاولات الاستفادة من تحليلات ابن خلدون قد توقفت عند حدود المرحلة الاستعمارية، أي إنها لم تتمكن من تتبع آليات التطور الطارئ على هذه المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار. و أن متغيرات التأثير في الدولة لم تعد العصبية والبدو والعمران، وإنما هي عوامل جديدة ذات علاقة بنمط الاقتصاد وتوزيع الثروة و تركيبة المجتمع الطبقية والتأثيرات السياسية الخارجية المفروضة[5].

أم علينا أن نكون أكثر صدقاً وإقراراً بأن رؤية ابن خلدون تمثل نوعاً من القصور مقارنة بالمدارس الحديثة؟ أي محدودية المفاهيم الخلدونية مقارنة مع المدارس النظرية التي بدأت تفرض نفسها، وهل علينا أن نعترف بأن الفكر الماركسي من حيث البناء النظري والمنظومة الاصطلاحية مؤهل أكثر من غيره لتحليل ديناميكية هذه المجتمعات الجديدة التي لا صلة لها بالمجتمعات التي اهتم بها ابن خلدون؟ إذ هناك تغير

---

3 يعبر عن هذا الرأي على أومليل، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر : مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، تونس : المجلة العربية للثقافة، س١، ع ١، أيلول / سبتمبر ١٩٨١، ص٣٠

4 المرجع السابق، ص ٣٠

5 يعبر عن هذا الرأي المنصف وناس، المنظومة الاصطلاحية الخلدونية (مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون)، ضمن كتاب أزاد محمد على (وآخرون)، الفكر الاجتماعي الخلدوني : المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٣١)، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، مارس ٢٠٠٤، ص ٧٩–٨٠) نشرت الدراسة في مجلة المستقبل العربي، س ١٠، ع ١٠٣، أيلول ١٩٨٧، ص ٤٥–

مجتمعات يستوجب تغير النظريات، فقد اختفت البنية القبلية التقليدية، وتغيرت قواعد ومرتكزات قيام الدولة وتوزع السلطة على الفضاء الاجتماعي، و من ثم لم يعد الصراع القبلي وصراع العصبيات محركاً للمجتمع المعاصر[٦] ؟

بل وقد يكون علينا أن نقبل – من زاوية أخري– بمد تحليل ابن خلدون على واقعنا العربي الراهن، وبالأخص في الحقبة النفطية، من باب المماثلة مع المجتمعات التي تناولها، إذ "الاقتصاد النفطي هو من قبيل الاقتصاد الريعي، وهو اقتصاد يضخ ثروة هائلة من خارج العملية الإنتاجية إلى المجتمع المعني، وهو اقتصاد ناضب لا محالة، ويغري بالاستهلاك الترفي، سواء في مواقع الصفوات الحاكمة على نحو أكبر بالطبع بل وأيضاً – وهو موضع الاختلاف عن مجتمع ابن خلدون– في مواقع أدنى من الصفوات الحاكمة، وأن الاقتصاد النفطي ذا الطابع الريعي ظهر فجأة وبدون أن تسبقه نقلة حضارية حقيقية "[٧].

ثم علينا أن نتخوف من ترتيب النتائج المنطقية لتلك المقدمات، و" تطبيق القانون العلمي الذي انتهى إليه ابن خلدون عن اضمحلال هذه الحضارة التي تقوم على اقتصاد غير اعتيادي هو النفط، والذي يتسم بنزعة استهلاكية ترفية محمومة تزكيها مخططات الغرب الاستعماري والرأسمالية العالمية، فهل يمكن سحب هذا القانون العلمي أو النبوءة الخلدونية على واقع حضارتنا الراهنة في ظل الحقبة النفطية التي تؤذن بالانتهاء؟"[٨].

أم علينا أن نشهد بأن التوق إلى المعاصرة قد أعطي للخطاب الخلدوني أبعاداً غير أبعاده الحقيقية، وطوعه تطويعاً ليتحمل أدواراً لم يتهيأ لها من قبل، وأنه قد جيئ بالمعاصرة إلى الخطاب الخلدوني ولم تكن هاجسه الرئيسي، فأصبح أول عالم اجتماع ومؤسس المادية الجدلية...إلخ وغيرها من المسميات التي يصعب أن نجد لها موطناً في الخطاب الخلدوني، ومن ثم علينا البحث عن موطئ قدم داخل الخطاب الخلدوني لكل النظريات الحديثة[9]؟

---

[6] المرجع السابق، ص 8

[7] انظر على فهمي، التحليل الخلدوني في العلوم الاجتماعية بين تقديس التراث وتحديث المحاولة: رؤية فكرية، مجلة شؤون اجتماعية، س٤، ع ١٣، ربيع ١٩٨٧، ص ٦٦-٦٧

[8] المرجع السابق، ص ٦٧.

[9] انظر المنصف ونَاس، حدود المعاصرة في الخطاب الخلدوني، مجلة دراسات عربية، س ٢٤، ع ١١، أيلول/سبتمبر ١٩٨٨، ص ٥٠.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخري هل يمكننا أن نجد في علم العمران البشري من خلال المقومات والمنهج ما يقبل التطبيق خارج الإطار الخلدوني، ولو تحت مسميات غريبة من قبيل "علم اجتماع الدول النامية"[10] أو "علم اجتماع التخلف" أو علم الاجتماع الاستعماري[11]، أو الأنثروبولوجيا[12]، أو نطمح إلى التطبيق على الواقع العربي المعاصر ككل [13]أو نكتفي منه بالنظر على بلدان كالمغرب[14] أو العراق[15]، أو غيرها من الرؤى التي تبحث عن "شحنة المعاصرة في فلسفة ابن خلدون"[16] أو تفتش "عما تبقي من الخلدونية"[17]؟

---

[10] إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٢) وكذلك محمد أحمد الزعبي، حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون : مدخل عام، ضمن كتاب الفكر الاجتماعي الخلدوني : المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، المرجع السابق، ص ١١-٣٧، حيث يري ص ٣٤ أن السوسيولوجية الخلدونية يمكن أن تتداخل مع علم اجتماع البلدان النامية بالمقدار الذي يتبين فيه أن البنيات الاجتماعية (بالمعنى الواسع) التي وصفها وحللها وتعامل معها ابن خلدون، أي البنيات القروسطية ما تزال موجودة في العالم الثالث ولاسيما العالم العربي والإسلامي بهذه الدرجة أو تلك، وبهذه الصورة أو تلك . وأن غالبية الذين درسوا المقدمة من هذه الزاوية يقبلون أن كثيراً من البنيات الاجتماعية والعقلية القروسطية ما تزال سارية المفعول بدرجات متفاوتة في بلدان العالم الثالث. بل إن وجود هذه البنيات هو أحد أبرز مظاهر التخلف في البلدان المتخلفة، ولذلك فإن مقدمة ابن خلدون ما تزال "معاصرة " لنا في كثير من مقولاتها ونظرياتها. وهو أي منتقد بالطبع من حيث الأسباب التي يسوقها لمعاصرة ابن خلدون.

[11] إذ من الطريف أن الدراسات الاستعمارية قد استفادت من نظريات ابن خلدون وسعت إلى مدها خارج إطارها التقليدي لتشمل كافة نماذج الاجتماع البشري غير الأوروبي، من خلال المماثلة ما بين الاجتماع البدوي والاجتماع البدائي، وأن تلك المجتمعات التي تطرح أشكالاً للاجتماع والعمران البشري مغايرة للاجتماع الأوروبي تتصف بالتوحش والبربرية مبرراً لإخضاعها للنمط الأوروبي للتمدين والحضارة، بل وتأكيد سرعة انهيار النماذج غير الغربية من الاجتماع والدولة استناداً إلى رؤية ابن خلدون.

[12] انظر على سبيل المثال دراسة د. عباس أحمد، ابن خلدون والانثروبولوجيا الاجتماعية، مجلة شئون اجتماعية، س ١٥، ع ٥٨، صيف ١٩٩٨، ص ص ٣٧-٥٦. أحمد حامد، تأثير ابن خلدون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قراءة أنثروبولوجية للمقدمة، مجلة العلوم الاجتماعية، س ١٥، ع ٣، خريف ١٩٨٧، ص ص ١٧١-١٨٧.

[13] محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصراً، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، (بيروت : دار الحداثة، ١٩٨٤).

وانظر أبا يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، (طرابلس الغرب/تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣)، وكتاب إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢٥) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤) فضلاً عن مقالات على موقع الملتقى على شبكة الانترنت.

[14] سالم حميش، في سيميائية الاستبداد أو ابن خلدون أمام الدولة المغربية، المستقبل العربي، س ١٣، ع ١٤٣، كانون الثاني/يناير ١٩٩١، ص ٤١-٥٧.

[15] انظر دراسة د. علي الوردي الذي قام فيها بإعادة إنتاج نظرية ابن خلدون واتخذها نموذجا لتطبيق نظريته على المجتمع العراقي وشخصية الفرد العراقي وازدواجيتها بعد استعانته بمناهج مدرسة شيكاغو في علم الاجتماع، مؤكداً على أن البداوة لا زالت قائمة ونزعة الاستيلاء على السلطة والتغالب موجودة وأن العصبية القبلية قد انتقلت من دائرة العشيرة إلى دائرة المدينة والمحلة. علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، (لندن: دار كوفان، ١٩٩٤).

[16] المنصف وناس، المنظومة الاصطلاحية الخلدونية، مرجع سابق، ص ٧٨-٧٩

[17] د. محمد عابد الجابري، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر: ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، المجلة العربية للثقافة، س ١، ع ١، أيلول/سبتمبر ١٩٨١، ص ص ٩٣-١١١. والتي أعاد نشرها ضمن كتاب نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مايو ٢٠٠٦، ص ٣٧٧- ٣٩٩).

وبناء على تلك التساؤلات، فإن افتراضات تلك الورقة البحثية تبتدئ بطرح ثلاث ملاحظات أولية:

الأولي: أن النماذج المعرفية والتاريخية التي طرحها ابن خلدون قابلة – لطبيعة المنهج – للتحول إلى نماذج معرفية قياسية تصلح للتطبيق على كل واقع يفترض فيه بعض عناصر التشابه أو المماثلة في العوامل والمقومات، مع الأخذ في الاعتبار عناصر الاختلاف والمغايرة، خاصة تلك التي طرحها ابن خلدون على شكل قوانين عامة للاجتماع البشري.

فالقول من ناحية بخصوصية تحليل ابن خلدون للاجتماع البشري الإسلامي فحسب، وتركيزه على الأمثلة والشواهد المستقاة من ذلك الاجتماع، لا يجب أن يحجب عنا أمرين بديهيين:" أن الأمثلة التي يوردها ابن خلدون لموضوع علمه الجديد لا تقتصر على المجتمع الإسلامي، وإن كانت الأخيرة هي الغالبة لعلة عملية، وهذا يتماشى مع شمول الموضوع وهو العمران البشري وليس اجتماعاً إنسانياً معيناً من ناحية[18]، وأن هذه الأمثلة في كل الحالات تأتي لتأكيد تحليل نظري عام تتأخر عنه لتوضيحه، ولا تتقدم عليه لتأسيسه، إنها إذن شواهد وليست مبادئ، وهو ما يؤكده ابن خلدون عند الإشارة إلى شروط تأسيس أي علم من العلوم"[19] .

علي أنه يجب من ناحية أخري ضرورة التأكيد على خطورة المماثلة التي تحاول أن تلبس ابن خلدون ثياب المعاصرة والعالمية، بما يقود إلى إسقاط الواقع العربي الراهن على نظريات ابن خلدون بادعاء وجود عناصر المماثلة بين المجتمعات العربية في القرنين الرابع عشر الهجري والميلادي من ناحية، وتغريب ابن خلدون وجعله رجل كل العصور من ناحية أخري، فهو دوركايم وكونت وهيجل وماركس...لقد سلبونا الرجل الذي به نعتز، ولم نعد نعرف منه سوي رجل تجتمع فيه كل المتناقضات، وتؤسس داخل مقدمته كافة النظريات التي لا تقبل بطبيعتها لا الدمج ولا الجمع، وسعينا إلى إيجاد موطئ قدم لكل فكرة

---

18 فهو علم مستقل بنفسه، ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهو ما يفترض عموم النظر الذي لا يقدح فيه خصوص التطبيق، خاصة من خلال حديث ابن خلدون عن كيفية استنباطه العلم، " لم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل وما يعرض في العمران من دولة وملة ومدينة وحلة وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة وكسب وإضاعة وأحوال متقلبة مشاعة وبدو وحضر وواقع ومنتظر * إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله ".

19 أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني، مرجع سابق، ص ٤٣

وكل نظرية وكل نموذج معرفي داخل تراث ابن خلدون[20]، ولو من قبيل إحصاء بعض المسائل التي لم يحصها مستنبط علم العمران البشري.

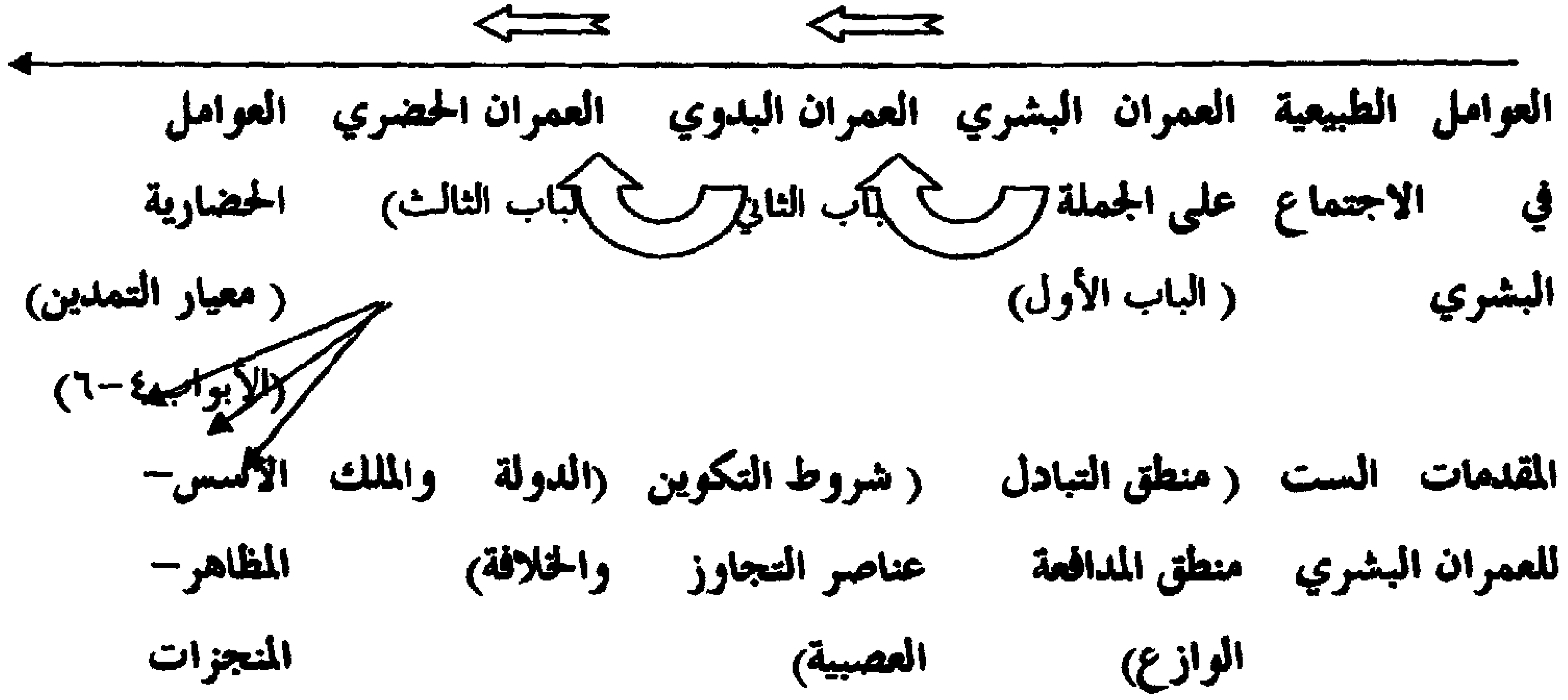
الثانية: أن ما يشكل مجالاً جديراً بالمحاولة لتوضيح رؤية ابن خلدون وعلي ذات درجة الشمول في المنهج والتناول هو الظاهرة العمرانية ككل في مقوماتها التكوينية وفاعليتها الحركية، وفي تسكين كل ظاهرة ومفهوم في موقعها المناسب داخل إطاره العمراني في صورة جامعة بين عناصر الفكر والحركة دون جمود ولا تخبط واختلاط، مع الوعي بأن الصورة الكلية لا يمكن إدراكها إلا كما تدرك صورة بحيرة ماء عقب إلقاء حجر فيها. علينا أن نري الظاهرة كما أرادها لنا ابن خلدون بالضبط....ما يشكل مقوماتها الثابتة... وما يعبر عن عناصر حركتها وفاعليتها، ومدي تأثرها وتأثيرها على غيرها من الظواهر الأخرى، والأهم هو موقعها داخل الإطار العمراني الشامل.

حيث يحتوي الباب الأول على ست مقدمات تحدد الشروط الطبيعية المساعدة على ظهور العمران البشري على إطلاقه، بينما يتناول الباب الثاني وضع العمران الذي توافرت شروطه وهو العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل من خلال شروط التكوين وشروط التجاوز إلى العمران اللاحق من حيث الغاية والعلاقات والأنماط والعوائق، ويخصص الباب الثالث للعمران البشري في أكمل صوره وهو الدولة والملك والخلافة من خلال التأسيس والعصبية والعلاقات والمؤسسات والسقوط، ويخصص الأبواب اللاحقة من الباب الرابع إلى السادس عن معايير التمدين من خلال الأسس (الشروط العمرانية والثقافية الفاعلة في التواجد الإنساني) والمظاهر (الصناعات وأوجه الكسب) والمنجزات (العلوم والتعليم والثقافات)، مع التركيز على نقاط وأسس وديناميكية الانتقال من نمط عمراني لآخر، وذلك على النحو التالي:

---

[20] انظر على سبيل المثال الطاهر عبد الله، نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩. نمير العاني، ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، دار الهمداني، ١٩٨٤. د.عبد الله العروى، ابن خلدون و ماكيافللي، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقي، ١٩٩٠ . حسن الشموني، الدولة بين رأي ابن خلدون ورأي ميكيافيللي، الدار القومية، ١٩٦١. فؤاد الخوري، مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون، دار الساقي، ١٩٩٢ . سليمان فياض، ابن خلدون أبو علم الاجتماع، مركز الأهرام، ١٩٩٢. حسن جوني، ابن خلدون بطل علم التاريخ، دار العودة، ١٩٧٤ . محمد كامل، ابن خلدون العبقري الذي ظلمه العرب وأنصفه الغربيون، المكتب العالمي، ١٩٨٨. فؤاد البعلي، ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، دار المدى، ١٩٩٧. حسين هنداوي، التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، دار الساقي، ١٩٩٦. عبد العزيز عزت، دراسة مقارنة بين ابن خلدون ودوركهايم، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢ . محمد وقيدي، العلوم الإنسانية من ابن خلدون إلى أوغست كونت، دراسات عربية، س ١٧، ع ٦، نيسان/إبريل ١٩٨١، ص ١٩-٤٧. زاهد روسان، السببية الحتمية عند ابن خلدون، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، س ١٠، ع ٣٧، شتاء ١٩٩٠، ص ٩٢-١٢٦.

شكل رقم (١)



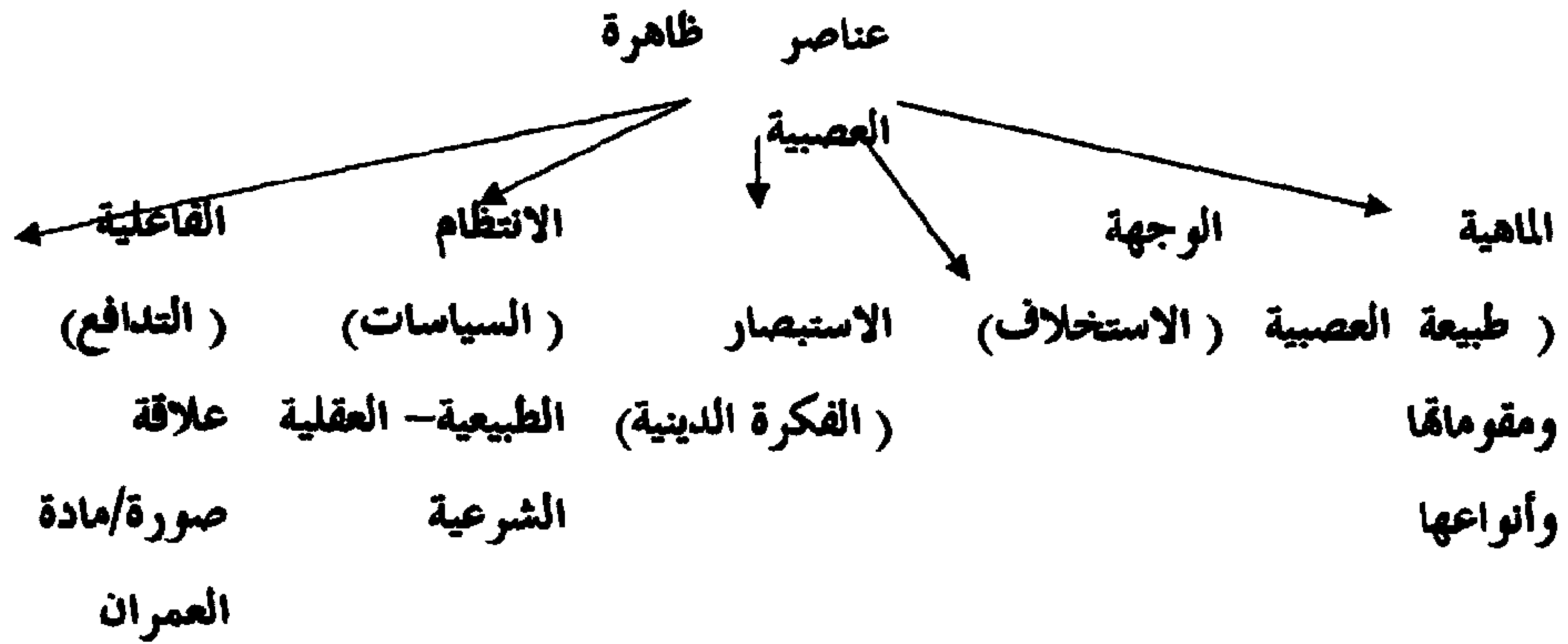
ولعل العصبية مثال جيد لملاحظة الظواهر وكيفية التعامل المنهجي المنضبط معه، إذ لا يلتفت إليه ابن خلدون إلا في لحظة فارقة...لحظة التهيؤ لفعل حضاري (اتفاق الأهواء على المطالبة)، ولا يشغله من المفهوم سوي المقومات الدافقة و الدافعة للحركة والمحددة لطبيعة تأثيرها على العمران البشري. فلا يهتم على سبيل المثال بالعصبية البالغة القوة في القبائل الموغلة في الصحراء، لأنها تستعصي وتنغلق على كل انفتاح عمراني ممكن، بحيث يصبح أصحابها أبعد الناس عن السياسة والعمران[٢١]، فهي عصبية عمياء تجعل العمران البشري إزاءها مستلباً فاقداً القدرة على وضعها في موضعها الصحيح، وإنما تغدو موضع اهتمام ابن خلدون في لحظة فارقة، لحظة "الاستبصار " عن طريق الدعوة الدينية، فتتحول إلى عصبية مبصرة منفتحة على العمران قابلة للتفاعل الحضاري معه، ومن ثم معالجة كيف ومتي تشكل انفتاحاً على العمران؟ ومتي ولماذا تصبح عصبية هوجاء مفسدة لذلك العمران مدمرة له [٢٢]؟

---

[21] ناجي بن الحاج الطاهر، العمران والحضارة عند ابن خلدون، مجلة الرشاد، س ٢، ع ٤، إبريل ١٩٩٧، ص ١٧

[22] "في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"، السبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء.

شكل رقم (٢)



الثالثة : أن أكثر الظواهر والمفاهيم شمولاً واتساعاً وتعبيراً عن جوهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري في مقوماته الثابتة وفاعليته الحركية من ناحية، وفي التعبير عن كافة جوانب العمران بالبناء والهدم أو بالتشييد والفساد هي ظاهرة السياسة : الحاضرة في كل ظاهرة ...الضاغطة على كل مفهوم....المحشورة في كل فعل وحركة...والتي يمكننا اتخاذها مجالاً لمدي عالمية ابن خلدون، فهي السياسات التي " ينتظم بها أمر العمران" حسب تعبير ابن خلدون، وهو يميزها عن "السياسات المدنية " من ناحية ويمايز فيما بينها حسب طبيعة الأسس التي تستند إليها والمصالح التي تقوم على رعايتها ما بين سياسة " طبيعية"، وسياسة " عقلية " وسياسة " شرعية ". فهل يمكننا التحدث عن عموم السياسات وأنواعها الموجبة للعمران البشري كمفاهيم عامة عالمية تخرج عن الإطار التطبيقي للمقدمة؟ وهل تأكيد أهمية السياسة – بأنواعها الثلاثة– للاجتماع البشري يعني تساويها في نظر ابن خلدون؟ أم أنه أقام معايير للتمييز والمفاضلة بينها ؟

إن ذلك يقتضي منا التعرف على موقع السياسة من الظاهرة العمرانية من خلال ثلاث نقاط مترابطة ومتتابعة على النحو التالي:

أولاً: ما يتصل بالشروط والمقتضيات الطبيعية والبشرية التي تميز الاجتماع الإنساني وتقود إلى ظهوره ابتداء: نشأة الاجتماع السياسي:-

ثانياً: ما يتصل بالتقاء الشروط الطبيعية والبشرية من انفتاح على العمران البشري: دور السياسة الناظمة للعمران، ودور العصبية المحركة لفاعليته.

ثالثاً: ما يتصل بالعلاقة بين مكونات الاجتماع البشري عموماً، خاصة علاقات الخاص /العام أو صورة/مادة العمران.

أولاً: نشأة الاجتماع السياسي: بشارات العمران ومحدداته

بداية لماذا يتحدث ابن خلدون عن المعمور من الأرض، رغم أنه يستند إلى المعارف الجغرافية السائدة في عصره، بما لا يشكل نوعاً من التفرد ولا الإبداع في عرض تلك الأمور الجغرافية؟ هل ذلك لمجرد التمهيد للتركيز على معمور الإقليم الرابع موضوع دراسته باعتباره أوسط الأقاليم وأعدلها طبيعية وأغناها عمراناً وفنوناً وصناعة وأنها أرض الفكر والرسل والديانات؟ أم يمكننا استخدام ذات المبررات للحديث عن أي اجتماع بشري تتوافر فيه خصائص العمران في أي إقليم آخر؟

إن ما يهمنا من هذه المقدمة هو التأكيد على أحد أمرين: أن العمران يختلف من إقليم لآخر من حيث الكثرة والقلة والازدهار والضعف، مع بيان العوامل التي أدت إلى ذلك الاختلاف، وهي العوامل التي سيجعل منها مع قليل من التعديل أساساً لاختلاف أحوال العمران في الإقليم الواحد والمنطقة الواحدة[٢٣]. فما يؤكده ابن خلدون هو عالمية الاجتماع الإنساني وتنوع نماذجه وأنماطه استناداً إلى اختلاف طبيعة العوامل التي تقود إلى العمران من حيث الخصب والجدب والتي أدت إلى اختلاف وتنوع شكل العمران وأحواله بالجملة من مكان لآخر ومن منطقة لأخرى، تأكيداً على منطق التعدد والافتقار ومن ثم الحاجة والضرورة للاجتماع والانفتاح على أنواع متدرجة من العمران البشري.

بتعبير آخر فإن حديث ابن خلدون عن المعمور من الأرض يرتبط باختلاف أحوال البشر والجماعات استناداً إلى اختلاف نحلتهم في المعاش، وهو أمر ضروري في تأكيد منطق الافتقار والتبادل المؤسس للاجتماع الإنساني من ناحية، وتحويل العمران من ناحية أخرى إلى ظاهرة متحركة ترتبط بالضرورة بنمط حياة الجماعة البشرية ونمط حركتها على الأرض، فالقيام على رعي الإبل على سبيل المثال يتطلب التوغل في الصحراء بما يجعل الاجتماع ضيقاً حرجاً غير قابل للاتساع أو الانفتاح لأنه اجتماع بسيط ضروري راكد. وهو الأمر الذي نلاحظه من بشارات العمران عند ابن خلدون.

حيث يؤسس ابن خلدون منطق العمران وبشاراته على مفهوم الانفتاح على العمران الإنساني من خلال نموذج افتراضي للاجتماع الإنساني الأول الذي يقوم على ظاهرتين متكاملتين تفرزان ظاهرة ثالثة: التبادل والمدافعة اللتان تقودان إلى الحاجة إلى الوازع أو السلطة كواقع اجتماعي، حيث يفترض في الظاهرة الأولى منطق الافتقار – التبادل في أدنى درجاته– الذي يقود إلى تبادل المنافع والخدمات عن

---

[23] د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٣

طريق الانفتاح على الآخر. لكن التبادل يحتاج إلى نوع ما من الضبط والمدافعة الذي يقوده إلى غايته ولا يخرجه عنها ظلماً ولا عدواناً، ومن ثم حاجة الاجتماع البشري في أدنى درجاته إلى آلية ما لضبط التبادل ومدافعة ما يعوق الانفتاح على الآخر من أمور تخرجه عن غايته من الاستعمار وخلافة الأرض .

ومن ثم فهو يؤكد على تلك المقدمات من خلال افتراض ضرورات الاجتماع العمراني الأول على النحو التالي:

- أن كل وجود اجتماعي لابد وأن ينطوي على علاقات تعاون وتعايش.
- أن كل وجود اجتماعي لابد وأن ينطوي على علاقات تفاوت وتدرج.
- أن السلطة واقع اجتماعي كونها التعبير الواقعي عن التفاوت الملازم للعمران البشري.
- أن وجود السلطة استناداً إلى جدلية التعاون /التفاوت يطرح مسألة تسويغها ومشروعيتها[٢٤].

ذلك لأن وجود السلطة يعني بداهة أول ما يعني الحمل على قبول أنها قائمة على أساس. وهذا الأساس لتسويغ السلطة يبدو من خلال جانبين متلازمين:أنها تعبير عن إحدى مسلمات الطبيعة البشرية وتظهر في أي جماعة بشرية على كافة مستوياتها وأبعادها، وأنها تنشأ لغاية اجتماعية تضفي على تلك العلاقة السلطوية الطابع السياسي، وتبرز عنصر القسر الملازم لطبيعتها من خلال المقصد الذي تشكلت من أجله في المجتمع.

وهو ما يؤكده مرة ثانية من باب المقابلة من خلال البرهنة على مبررات وعلل عدم انفتاح الأمم الموغلة في التوحش على العمران، لعدم الوعي وإدراك منطق التبادل أو التعارف بين الجماعات، ولا الحاجة إلى ضبط ذلك التبادل حتى لا يخرج عن نطاقه المعتاد إلى ما يسميه ابن خلدون بالفوضى[٢٥].حيث

---

[24] لمزيد من التفاصيل انظر محيي الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٧)، ١٩٩٧، ص ٥١ وما بعدها)

[25] فصل الثامن والعشرين من الباب الثاني " في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك":

والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم. وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر و إلا لم تستقم سياسته.

وأيضاً فإن من طبيعتهم كما قدمناه أخذ ما في أيدي الناس خاصة والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم. وربما جعلوا العقوبات على المفاسد في الأموال حرصاً على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، فلا يكون ذلك وازعاً، وربما يكون باعثاً بحسب الأغراض الباعثة على

يسود مفهوم الاستغناء عن الآخر: عدم إدراك الحاجة إلى منطق التبادل ولو في حدوده الدنيا لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم، ثم غلبة منطق " الانتهاب" والأخذ دون مقابل أو عوض لعدم وجود ما يبادل به من حاجات ومعارف أو لعدم أهمية التبادل.

كذلك لعدم القيام بواجب المدافعة الملازمة للعمران البشري إذا "ملكوا أمة من الأمم"، لعدم تحقق فكرة الوازع أصلاً (داخل القبيلة لاحتياج الرئيس إليهم أو بين الأفراد والجماعات الأخرى للتجافي عما سوي الانتهاب من الأحكام بين الناس ودفع بعضهم عن بعض) أو لشكلية الوازع لعدم القصد (اختزال عنصر الجزاء في العقوبات المالية).

ومن ثم يمكننا تأسيس العمران البشري على الإطلاق من خلال القيام علي:

١-المنطق الإيجابي الذي يقوم على التبادل ابتداء من الحاجات المادية الأولي المفترضة في أي اجتماع بشري مبسط وضيق يقتصر على مجرد تبادل الضرورات المقيمة لأود الجماعة البشرية والحافظة عليها حياتها[٢٦]، مروراً بتبادل المنافع والقيم والثقافات والعلوم، وصولاً إلى منطق التعارف الحضاري في أسمى درجات العمران الكوني المجسد لدلالات الاستخلاف في الأرض.

٢-المنطق السلبي الذي يقوم على التدافع والمدافعة اللازمة لضبط التبادل حول طلب مشترك حتى لا يخرج عن أغراضه وأهدافه إلى فساد المطلوب، والمستند إلى رؤية محددة للقوانين والشرائع الموضحة لطبيعة الحق والواجب في منطق التبادل[٢٧]، بالإضافة إلى آلية متدرجة

المفاسد، واستهانة ما يعطي من ماله في جانب غرضه. فتنمو المفاسد بذلك ويقع تخريب العمران، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران وتخرب سريعاً شأن الفوضى".

[26] ذلك لأن منطق التبادل يفترض أن يسود في اقتصاد إنتاجي طبيعي يقوم فيه كل فرد وجماعة وأمة بدور ما في إدراك وإنتاج ما يحتاجه الآخر، فالآخر حاضر منذ البداية في تحديد إنتاج ما يقوم عليه التبادل، على حين ينطوي اقتصاد الغزو والنهب على درجة متدنية من الوعي بأهمية الحفاظ على ما يكفل ويقود إلى منطق التبادل.

[27] لأن عدم إدراك الحاجة إلى ما يضبط منطق التبادل يقودنا حتماً إلى جعل الكلمة العليا في العلاقات داخل الدولة الواحدة أو بين الدول المختلفة للقوة الغاشمة غير المستندة إلى منطق المدافعة، بما يعني ذلك من عدم إدراك أهمية المحافظة على المنجزات الحضارية للآخر (سياسات النهب والتدمير للبيئة والعلوم والثقافات والقيم والرموز) والتعامل مع الآخر بمنطق الشيء (بمعني تحويله هو ذاته إلى أداة للإنتاج وليس طرفاً في عملية التبادل)، و وبمنطق الإلحاق والتبعية بزعم سمو ما يعبر عن الذات من قيم وثقافات وأسلوب يسعى المغلوب إلى تقليده. بل قد يستند إلى منطق التبادل كمبرر لغزو الآخر وإخضاعه كما في ظاهرة الاستعمار الأوروبي. وهو ما يعبر عنه جون ستيوارت ميل" بأن هناك فارقاً كبيراً بين حالة يكون فيها أطراف العلاقة الدولية في مستوى حضاري واحد أو متقارب، وحالة أخرى يكون فيها أحد أطراف العلاقة في مستوى عال والآخر في مستوى منخفض في سلم التطور الاجتماعي. والتقرير بأن القواعد العرفية والقوانين الدولية التي تحكم العلاقة في الحالة الأولى؛ هي ذاتها التي تحكم العلاقة في الحالة الثانية؛ مثل هذا التقرير يعد خطأً جسيماً في التناول و التحليل ". كذلك لا يمكننا أن

لضبط الصراع المفترض في أي اجتماع بشري مبسط وضيق يقتصر على تبادل الضرورات، مروراً بتدافع العصبيات والجماعات في نماذج متسامية من العمران البشري، وصولاً إلى منطق التدافع الحضاري في أسمى درجات العمران الكوني المجسد لدلالات عدم الإفساد في الأرض وعدم الإكراه الذي تتدرج تطبيقاته، حفاظاً على ما هو إنساني في الوجود البشري، ابتداء من عدم المحاكاة وتقليد الآخر، ولو من قبيل الغلبة، وانتهاء بعدم الإكراه في الدين المحافظ على حرية الإرادة الإنسانية في أسمي درجاتها، وعبر مؤسساتها المجسدة لها (صوامع وبيع ومساجد).

٣-المنطق الجامع بين صورتي العمران البشري والحافظ لانتظام أمره من خلال إحداث توازن دقيق وهش ومتغير وقابل للانهيار بين حقيقة تنوع الإرادات المكونة للاجتماع الإنساني بما فيه من عصبيات وقوى وتفاعلات، وبين ضرورة إيجاد أساس وقاعدة اجتماعية متفق عليها تستند إليها السلطة على نحو تتجاوز من خلاله منطق الصراع حولها، ومن ثم تتحول إلى سلطة مشروعة تجد أساسها في تحقيق الصالح العام – بسياسات متدرجة تراعي مصلحة السلطان ثم المصالح العامة وصولاً إلى خلافة الحق وكفالة الخلق ومراعاة الأحكام والمصالح- لمجتمع على درجة ما – تتفاوت حسب متغيرات عدة [٢٨]– من التجانس.

٤-أن التأكيد على محددات وبشارات العمران البشري على الجملة لا تتناقض ما تعارف عليه فلاسفة وفقهاء الإسلام من خصوصية الاجتماع البشري الإسلامي، بما له من خصائص فريدة تميز بها من حيث المقصد والنشأة وطبيعة التفاعلات العمرانية في إطاره[٢٩].

تتجاهل تأثير وجود اختلافات في المستوى الحضاري بين الشعوب الآسيوية وبين القبائل الأفريقية على تصور الجماعة الدولية. فالجماعات البشرية – في رأي جيمس لوريمر عام ١٨٨٣-تضم جماعات متمدينة Humanite Civiliseeو أخرى بربرية Humanite Barbareو ثالثة متوحشة . Humanite Sauvage وهو نفس تصور Franz Von Liszt فى Volkerrecht عام ١٨٩٨، فالشعوب لديه قد تكون : Civilises أو - Simi Civilisesأو Non- civilizes. بما يترتب على تلك التقسيمات من تأثير على منطق التبادل والمدافعة.

[28] منها على سبيل المثال درجة الاستبصار – خلال الخير الملازمة للملك- قوة العصبية ذاتها- الأمصار كثيرة العصبيات- الانتقال بين أسس مشروعية السلطة من عصبية الدم إلى عصبية الولاء إلى عصبية العادة، وغيرها من المتغيرات التي يقوم عليها مجمل الباب الثالث من الكتاب الأول .

[29] انظر في خصوصية النموذج العمراني الذي عرفته الخبرة الإسلامية: محي الدين محمد قاسم، المرجع السابق، ص ص ١١٢ وما بعدها، وذلك من خلال التأكيد على عدة أمور نلاحظها عند ابن خلدون وغيره من مفكري الإسلام:

- إلحاق العمران البشري بأصوله الأولى والمتضمنة للبداية والمنهج والغاية: الاستخلاف والاستعمار والعبادة، فهي غاية حكمت البداية وضبطت المنهج، والاستخلاف عند ابن خلدون يطرح من خلال حامله على ثلاثة مستويات تشكل الجماعة العمرانية بكل عناصرها وفاعلياتها، فهو مفهوم إنساني يتوجه إلى الفرد (الإنسان المستخلف في الأرض) ومفهوم جماعي يتوجه إلى الأمة صاحبة العالمية والشهود الحضاري، ومفهوم سياسي يتوجه إلى السلطة (الخلافة)، ولعل توافق حركة عناصر الأمة الثلاثة تلك (الفرد/الأمة/السلطة) هو المؤشر الواقعي لفاعلية الجماعة السياسية .

ثانياً: السياسة الناظمة لأمر العمران البشري:

يفرد ابن خلدون فصلاً بعنوان " فصل في أن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره"[30]، فكأن مقصد السياسة هو انتظام أمر العمران، ومن ثم فهي سياسة "موجبة " للعمران، يخرج منها بداهة ما فهمه ابن خلدون عن "السياسات المدنية "[31]، لأن السياسات الموجبة للعمران البشري هي "تلك التي يحمل عليها أهل الاجتماع في المصالح العامة ".

- التأكيد على أن غاية العمران البشري هو الحفاظ على ما هو إنساني في الوجود البشري، وهو ما يتضح لنا من خلال الجمع بين المواضع التي يطرح فيها ابن خلدون فكرة الإنسانية داخل المقدمة، ويصفها أبو يعرب المرزوقي بمقومات الاستخلاف الخمس. فالإنسان سيد في الأرض، ومن أجله خلق كل شيء فيها وهو أعلى من كل القيم المادية، فلا يجوز أن يعتدي على أي مقوم من مقومات إنسانيته ولا أي قيمة من قيمه لقاء كسب مادي، فكل الماديات مسخرة من أجل إنسانيته ومن أجل تقرير وجوده.

- أن القيام بأعباء الخلافة وعمارة الأرض لا يمكن أن يتحقق بعيداً عن فقه التسخير وعلومه، بمعنى القدرة على اكتشاف قوانين الكون ومعرفة الأسباب والعلل والتحقق بمعرفة سنن الله التي تحكم الكون وملاحظة إطرادها، لأن غياب أو عدم وضوح هذه العلاقة يجعلها مقصداً في حد ذاتها بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان معاً، حيث يقود غياب تلك العلاقة إلى انقلاب نظام القيم وتحول الأدوات إلى غايات ومقاصد بحد ذاتها، وتضخم التقنيات على حساب سائر القيم الأخرى. فلا يمكننا الحكم على تطور العلوم والتقنيات في نطاق حضارة ما دون مراعاة الحاجات التي يبغى إشباعها ومقاصدها وعلاقتها بمنطق الاستخلاف أو التملك، والدور الحيوي للإنسان أو تبعيته في الاستصلاح والعمارة.

- أن وحدة الشرعة في تلقيها عن الله تعالى تشكل ذلك الإطار المتكامل للحركة البشرية في عموميتها وجزئياتها وفي كافة أبعادها ومستوياتها المختلفة انطلاقاً من دلالات التنظيم الإلهي المسبق والمنهاج الواضح للحركة، كما أنها باستقلالها من حيث المصدر و ربانيتها تمثل معيار التقويم والحكم على تلك الحركة ولو في إطارها الكلي . فإن مناط الشرعية للفعل الحضاري عموماً يكمن في التوافق ومقتضيات الاستخلاف مبدأ ومساراً ومقصداً. وبما يجعل الحركة بما يوافق الشرع جوهراً للسياسة الجامعة على نحو مطلق بين السياسة والشرع، وبحيث يصبح مناط الشرعية للحركة السياسية هو مفهوم الشرع المؤكد لتمايزها مبنى ومعنى والمحدد لخصائصها على نحو منضبط.

انظر فيما سبق:

أبو يعرب المرزوقي، الإصلاح المتصل: جدل صورة العمران ومادته في المنظور الخلدوني، دراسة منشورة على موقع الملتقى الفكري
http://www. Almultaka .net/abhass (access 11/09/2006)

محي الدين محمد قاسم، المرجع السابق، ص ص ١١٢ وما بعدها

[30] الفصل الحادي والخمسون من الباب الثالث من الكتاب الأول.

[31] حيث فهم السياسة المدنية على أنها "تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه". "وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير".

وبتعبير آخر فإن النوع الطبيعي من العمران البشري ينبني على العصبية، لكن النوع الذي يتطور إليه العمران ويسعى إليه يمكن أن يكون عقلياً أو شرعياً، بحيث أن العصبية تحتاج إلى مشروعية تستمدها من القوانين سواء كانت قوانين عقلية أم قوانين دينية، الأمر الذي يجعل العمران البشري ينبني على مبدأين: مبدأ طبيعي وهو العصبية، لكن هذا المبدأ الطبيعي لا يستقر ويصبح عمرانياً إلا إذا انتظم أمره سياسة عقلية أم دينية [٣٢].

فهل يمكننا التعرف على موقع السياسة في الإطار العمراني الأشمل المؤكد لدورها وحيويتها من خلال: المقصود بالسياسة، أنواع السياسات المنفتحة على العمران البشري، الدور المنوط للسياسة في الاجتماع الإنساني، فاعليات السياسة ومدي صدق تعبيرها عن طبيعة الاجتماع الذي تنتظم أمره.

يري ابن خلدون أن السياسة المنفتحة على العمران البشري من خلال التعريف نوعان:

النوع الأول: سياسة مستندة إلى شرع منزل من الله تعالي يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه.

النوع الثاني: سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، وهي كذلك نوعان: سياسة مبنية على الحكمة، وهي تلك التي تراعي فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وسياسة مبنية على القهر، وهي التي يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك والقهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه السياسة تبعاً.

ومن ثم فإن السياسة المنفتحة على أمور العمران البشري عند ابن خلدون ثلاثة أنواع:

١- سياسة "طبيعية": وتعني حمل الكافة على مقتضى "الغرض" و"الشهوة".

٢- سياسة "عقلية": وتعني حمل الكافة على مقتضى "النظر العقلي" في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

٣- وسياسة "شرعية": وتعني حمل الكافة على مقتضى "النظر الشرعي" في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها.والتي يضعها الجابري على شكل جدول واضح عبر فئات نوع السلطة، ونوع الاستجابة، والوسيلة، الهدف، والمرتكز، ومجال التطبيق، على النحو التالي [٣٣]:

---

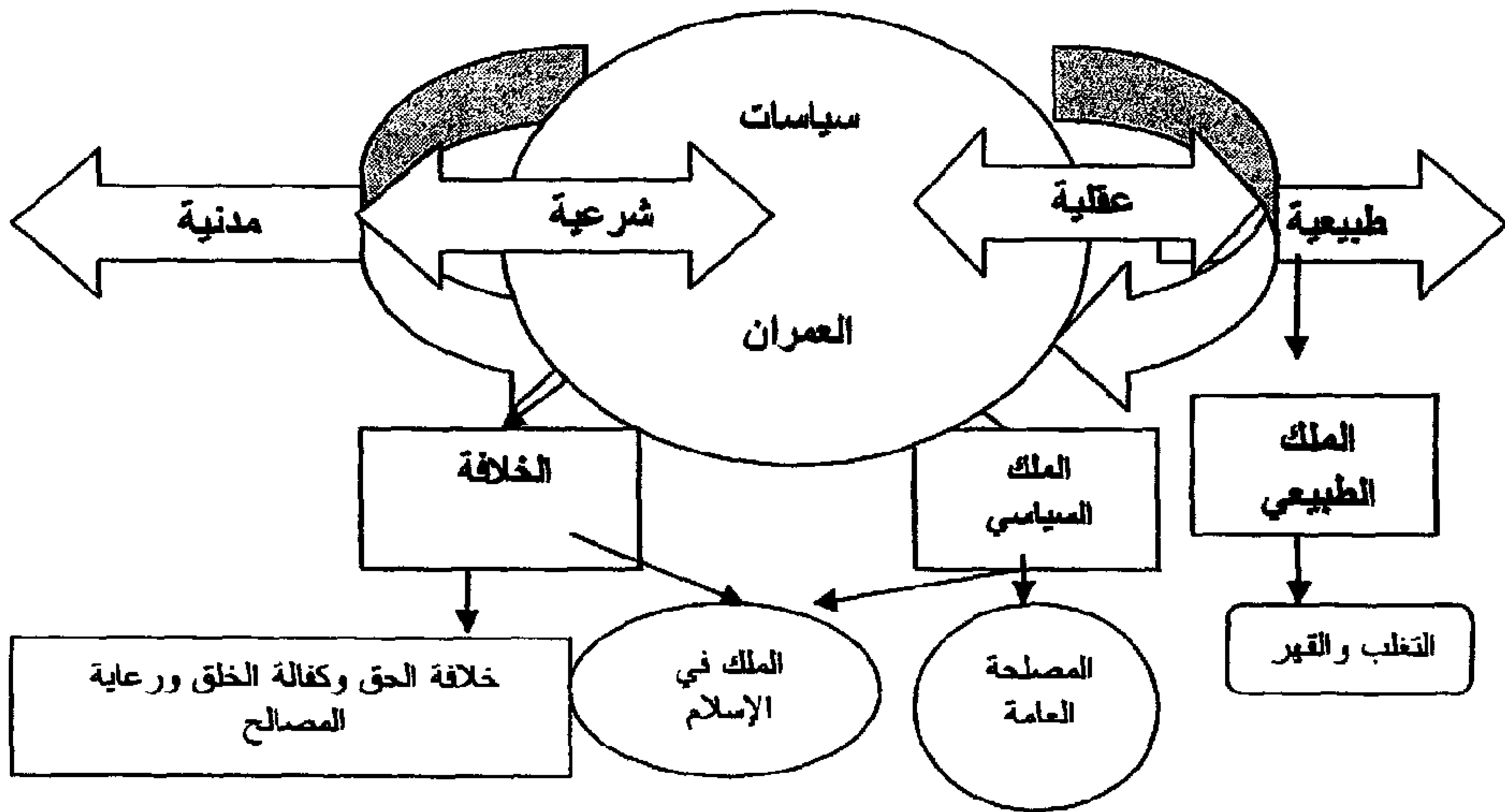
[32] أبو يعرب المرزوقي، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري: محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية، موقع ملتقي الفكر، ٧ مايو ٢٠٠٦.

[33] د.محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص ٢٣١

جدول رقم (١)

أنواع السياسات	سياسة شرعية	سياسة عقلية (١)	سياسة عقلية (٢)	سياسة مدنية
نوع السلطة	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: حاكم خارجي	الوازع موجه ذاتي
نوع الاستجابة	الانقياد وجوباً	الانقياد وجوباً	الانقياد وجوباً	الانقياد طوعاً
وسيلتها	ثواب/عقاب	ثواب/عقاب	ثواب/عقاب	أخلاق
هدفها	المصالح في الدنيا والنجاة في الآخرة	مصالح السلطان ثم مصالح العموم	مصالح السلطان وهي تتضمن مصالح العموم	الاستغناء عن السلطان
مرتكزها	شرع منزل	حكمة	قهر واستطالة	قوانين مدنية
مجال تطبيقها	عهد الخلافة	الفرس	ملوك العالم	مدينة فاضلة

وهو ما يمكننا تمثيله على النحو التالي الموضح لطبيعة السياسات العمرانية وما يخرج عن نطاق العمران من سياسات (شكل رقم (٣))



كما يمكننا من خلال الشكل ملاحظة عالمية هذه الأنواع الثلاثة من السياسات من خلال إشارة ابن خلدون إلي:

- أن النوع الأول تشترك فيه جميع الشعوب التي لا يستند فيها الحكام إلى سياسة عقلية أو سياسة شرعية.
- أن نماذج السياسة العقلية مما عرف عن الفرس الذين كانوا يستندون إلى قوانين سياسية مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها.

• أن نظام السياسة الشرعية الخاص بالاجتماع الإسلامي قد تطور فأصبح ملوك المسلمين يجرون سياستهم على قوانين مجتمعة من الأحكام الشرعية والآداب الخلقية والقوانين الطبيعية للاجتماع وضرورات مراعاة الشوكة والعصبية، فهي "تغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح".

علي أن هناك فارقاً مهماً بين التأكيد على عموم السياسات وأنواعها الموجبة للعمران البشري على الإطلاق وبين خصوصية السياسات التي قام عليها الاجتماع والعمران الإسلامي، فإذا كان علينا الإقرار بأن خصوصية ما عرضه ابن خلدون وقصر مواد استدلاله عليه لا يقدح في تكريس عموم تلك الأنواع وإمكانية مد تحليل ابن خلدون لأبعاد ومسائل تتجاوز ما طرحه من نماذج تطبيقية؛ فعلينا من ناحية أخري الإقرار بأن تأكيد عموم السياسات وأهميتها لنظم العمران الإنساني لا يعني تساويها، إذ تظل لكل نوع منها من المقومات والأسس ومواضع فاعليتها وحركتها ما يميزها ويرفعها درجة على غيرها من السياسات.

ومن ثم يمكننا الإشارة إلى عدة ملاحظات عن موقع السياسة من العمران الإنساني:

(١) أن الاستصلاح وعدم الفساد في الأرض يضفي على السياسة وعلي العمران الناظمة لأمره منطق الوحدة عبر تعدد مستويات الحركة والممارسة، فهي تتعدد دون اختلاف وتتفاوت دون تناقض، وأن علينا أن نركز على هذا الخط الناظم للعمران عبر التفاعلات التي وصفها ابن خلدون بالدوائر المتدرجة والمتقاطعة والمتشابكة الناجمة عن إلقاء حجر في بركة ماء، وعلينا أن نتلمس موقع السياسة باعتبارها فاعلية حركية تقوم على الاستصلاح في ارتباط بمقصد لا تنفك عنه، وحيث الحكم على سبب وجودها وشرعيتها وما إذا كانت محققة للعمران أم مدمرة له مفسدة إنما يكون بقدر تأكيدها على مقاصدها، فلا سياسة دون استصلاح ولا سياسة إن لم تسع للاستصلاح مقصداً ووسيلة ومنهاجاً.

(٢) والسياسة سعي لتحقيق الصالح العام، والمصلحة عماد السياسة وجوهرها، وغالباً ما تعرف السياسة بالمقاصد التي تتوخاها (مصلحة السلطان– المصالح العامة في الدنيا – المصلحة الشرعية)، مع تأكيد ابن خلدون على أن السياسة من جوهر إنساني وأن على كل سياسة مهما كانت طبيعتها أو تباينت أطرها المعرفية واجب مستمر بتحقيق جوهر الوجود الإنساني، والسياسة إنما كانت له من حيث هو إنسان، ولذا فالخير هو المناسب للسياسة.

(٣) أن ما يجمع كل أنماط السياسات العمرانية:

(أ) أنها نوع من الإلزام " حمل الكافة " بما يعنيه ذلك من دلالات القاعدة القانونية في عرفنا: عموم الخطاب، الإلزام، الجزاء على المخالفة، فهي تحمل المعني العام للإلزام للكافة، إذ هي قوانين مفروضة

وموضوعية يسلم بها ويالزامها الكافة وينقادون إلى أحكامها، تتولى عملية التنظيم الوضعي لسلوك الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتبادلة، سواء اتصلت تلك العلاقات بمصالح فردية أو عكست ما هو مرتبط بالمصلحة العامة. " وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: " سنة الله في الذين خلوا من قبل".

(ب) أنها تراعي درجة معينة من المصلحة العامة، سواء بصفة أساسية وأولية (السياسات العقلية التي تراعي المصلحة العامة ابتداء) أم بصفة تبعية (السياسات العقلية التي تراعي مصالح السلطان أصلاً وتحقق هامش من المصلحة العامة تبعاً لها) أم بصفة شرعية (السياسة الشرعية التي تراعي مطلق المصلحة الإنسانية)[٣٤].

(ج) قيام كل سياسة منها على مقتضى النظر والاجتهاد، وإن اختلفت مناهجها فيما تقوم عليه من نظر عقلي محقق لمصلحة السلطان ابتداء أو المصالح الدنيوية للعامة ودفع المضار أو المصالح الأخروية والدنيوية المراجعة إليها.وإن كان ما يجري عليه العمل في عصره هي أمور جامعة مجموعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين الاجتماع طبيعية ومراعاة أحكام الشوكة والعصبية، وهي كلها مفاهيم مركزية ودلالات تحتاج إلى دراسة مفصلة للتعرف على الطبيعة الحركية للسياسات في العمران الإنساني العام.

(٤) أنه رغم الحديث عن جوانب التفاضل بين الأنواع الثلاثة من السياسات، فإنها كلها وبلا استثناء "مما لا يقوم عمران إلا به"، فهي كلها سياسات – رغم اختلافها فيما تراعيه من مصالح وتحفظه من مقاصد– مما تنضبط به أمور العمران، وهذا ما يبعدها بكل فئاتها عما تعارف عليه الناس بالسياسة المدنية.

(أ) أن ابن خلدون يذم السياسة الطبيعية أصلاً لتعلقها بالأهواء "والقهر والتغلب وإهمال القوة العصبية وفي مرعاها فجور وعدوان، فهي مما لا يقوم عليه عمران دائم، وكذلك يذم السياسة العقلية، "لأنها نظر بغير نور الله ". لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره، قال صلى الله عليه وسلم: "إنما هي أعمالكم ترد عليكم"، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط. "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا"، ومقصود

---

[34] " ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر".

الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وأخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

(ب) الإقرار بارتفاع مرتبة السياسة العقلية رغم ذمها لأهميتها لنظم العمران وللازمة ملوك العالم لها، حتى ملوك المسلمين، وذلك بالنظر إلى ثلاثة أمور مترابطة نجدها عند ابن خلدون والطرطوشي وابن الأزرق: مراعاة المصلحة العامة، التزام العدل والنصفة بين الخاضعين لأحكامها رغم أنها موضوعة على الجور وأنها لخدمة أحكام وأغراض ليس على شيء منها برهان، وأن الجور المرتب أقوى من العدل المهمل (منطق الفوضى).

(ج) فهي سياسات تراعي درجات متفاوتة من المصالح العامة أو ما يطلق عليه الخير العام، وهو نتاج اتفاق الإرادات المتعارضة وتعبيراً عن توازن المصالح في وقت ما، الأمر الذي يقود إلى جعل الصراع حول السلطة– باعتبارها أداة تحقيق الخير المشترك– محوراً للسياسات العقلية وتكويناً لجوهرها[٣٥] .مثلما هي سياسات تلتزم منطق المساواة والعدالة في التطبيق بما يكفل عموم القاعدة القانونية ورضا الخاضعين لأحكامها عن القائمين عليها، لقيام كل سياسة على منطق ما من العدالة المقبولة داخل الاجتماع الإنساني الخاص بها[٣٦].

(د) أن الجور المرتب أقوى من العدل المهمل، فالسياسات العقلية هي البديل الأصلح لحفظ العمران الإنساني في حالة غياب السياسات الشرعية المعبرة عن العدل، ابتعاداً عن منطق الفوضى وخراب العمران وتأكيداً على دور تلك السياسات العقلية – رغم وصفها بالجور – في ترتيب ونظم العمران البشري[٣٧].

---

[35]انظر تفاصيل ذلك في خاتمة دراسة السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، المرجع السابق، ص ١٦٢
ويعود ذلك بالأساس إلى تعدد الإرادات التي تجعل من مصالحها الجزئية حقاً عاماً في مواجهة مصالح غيرها من الفئات. فلا يوجد حق واحد تقوم عليه كافة أنواع وأشكال المستويات والحقوق الأخرى، وإنما هناك تعددية في الحقوق الوضعية حسب تعدد الإرادات والفئات المشكلة للمجتمع. فكل جماعة تنتج حقاً خاصاً بها ولا تعترف بشرعية أي حقوق خاصة بالجماعات الأخرى. الأمر الذي يقود إلى المنافسة بين ما يسميه بوردو بأفكار الحق، والفكرة التي تتوصل إلى فرض نفسها تستفيد من أجل تحقيقها من السلطة. كما تبدو نسبية الخير العام الذي يشكل جوهر السياسة العقلية جلياً لو تساءلنا عن كيفية تصعيد إحدى التصورات المتعارضة تلك وجعلها مناطاً لخير مشترك عام، فما هي أسس هذا التصعيد وجهة الاختيار وضمان صحته وتمثيله للخير العام. الأمر الذي يعني تزييف مفهوم الصالح العام وشكلية قيام السياسة على أساسه، فهي ليست أداة لخير مشترك بقدر ما تترجم تصور فئة ما لبناء مجتمع كامل حسب مصالحها الخاصة.

[36] وإن كان نسبية مفهوم العدالة هنا يجعل من التنظيمات التي تقوم عليها السياسة العقلية تعبيراً عن تقابل قوي وتعارض مصالح، الأمر الذي يبقي دائماً قدراً من عدم التناسب إذ لا يمكن لفكرة العدالة هنا على أكثر تقدير إلا أن تخفف من مطالب الطرف الأقوى، فتصبح السياسات تعبيراً عن وضع القوي المتجاهة أكثر من تعبيرها عن العدالة.

[37]وهي في حقيقة الأمر مأخوذة عن الطرطوشي الذي يعرفها بأنها "سياسات عقلية أو اصطلاحية تعرف بأنها ما استحسنته عقول العقلاء والحكماء، وهي التي هرم عليها الكبير، ونشأ عليها الصغير، وبعيد أن يبقى سلطان أو تستقيم رعية – في حالة كفر أو إيمان – بلا عدل قائم

ثالثاً: دور العصبية في العمران البشري

لقد تعددت تأويلات رؤية ابن خلدون للعصبية ودورها في العمران البشري, وأنها "تمثل في نظرية ابن خلدون حجر الزاوية، وآراؤه فيها طريقة مبتكرة ومتماسكة تكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها، ولكنها ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي تجري إلى غاية معينة هي الملك"[٣٨].

وبين من يري أن "العصبية إن لم تكن محرك التاريخ، فهي على الأقل قوة عنها تنشأ التناقضات وبها تنشط الجدلية التي يقوم عليها التصور الخلدوني لتطور الحياة، فكأنها كائن بشري يولد وينمو ثم تخور قواه فيضمحل بعد أن يعطي الحياة لكائنات أخرى تنفي هي الأخرى مصدرها مقابل أن ينفيها غيره بدورها، إنه نفي ينصب على المفرد ليثبت استمرار العام وتطوره، فالعام لا يتطور إلا بمقدار ما يسعى إلى تجاوز ما هو خاص، وبمجرد ما يتسرب التفرد إلى العام تضمحل عصبيته فيموت[٣٩]".

ومن ثم فإذا أردنا أن نتعرف على موقع العصبية من العمران البشري، علينا بداية تعيين وملاحقة والجمع ما بين مجمل الإشارات التي طرحها ابن خلدون للعصبية، بهدف الوصول إلى مفهوم جامع لها ولدلالاتها ثم ربط هذا المفهوم الأولي للعصبية بمفاهيم العمران والاجتماع الإنساني، على النحو التالي الذي يمثل مجرد عينة غير متكاملة من الإشارات التي تحتاج إلى متابعة ودراسة.

أو ترتيب للأمور الذي يشبه العدل. فالسياسة مما يبقى بها نظام العالم وإن لم تصلح بها أمور الآخرة "، انظر إلى دلالة الترتيب الملازم للسياسة ولو من قبيل الشبه بالعدل.ثم التأكيد على ضرورتها لعموم العمران الإنساني بقوله:" "والسلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المضيع للسياسة النبوية العدلية. والجور المرتب أقوى من العدل المهمل ". فهي "جور" من ناحية لأنها تعبير عن مصالح جزئية وفئوية ترتفع إلى درجة ادعاء الصالح العام، مع افتقاد عنصر الوجهة أو الرابطة الحيوية للعمران الإنساني لأنها تشكل عدواناً على طبيعة الإنسان وتجهل أول ما تجهل فيه فكرة الاستخلاف. لكنها من ناحية أخري "ترتيب" يحمل دلالة التنظيم والقبول بشرعية تبادل السلطة والتسليم بدورها في خلق توازنات مؤقتة وهشة من تحقيق المصالح المتعارضة، الأمر الذي يحولها إلى "لعبة سياسية" ولكن لها "قواعد وترتيبات" متفق عليها وعلي شرعيتها. أو كما يقرر ابن الأزرق:"والجاري على الحكمة من السياسة العقلية ما روعيت فيه مصالح العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه خصوصاً، كالمنقول عن الفرس. وقد أغنى الله عنهم بأحكام الملة الإسلامية لاشتمالها على المصالح العامة والخاصة واندراج أحكام الملك فيها. نعم إن أهل العمل بما اشتملت عليه من ذلك، فإن السياسة العقلية أنفع منها في الدنيا". ويبقى التساؤل قائماً حول مبررات عدم ذكر ابن خلدون لمنطق الاستبدال هذا رغم اطلاعه على كتاب سراج الملوك.

أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك والخلفاء ومنهاج الملوك والأمراء، (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٣١٩هـــ، ص ٤٥ ص ٤٧ . عبد الله ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق على سامي النشار، (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٧، ص ١٩٢).

38 انظر د.محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، المرجع السابق، ص ١٢٠

39 الجباي، المرجع السابق، ص ٩١، وهناك رؤى متعددة ومتناقضة إلى حد كبير ما بين علماء الاجتماع العرب حول طبيعة العصبية ومقوماتها ودورها في العمران البشري، تحتاج إلى رؤية أعمق وتناول أوسع. انظر على سبيل المثال : أعمال الملتقى الدولي حول ابن خلدون والذكرى المئوية السادسة لمقدمته، الجزائر : المركز الوطني للدراسات التاريخية، ١٩٨٢ . عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ترجمة فيصل عباس، (بيروت : دار الحداثة، ١٩٨١) .تيسير شيخ الأرض، علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، مجلة التراث العربي، س ٨، ع ٢٩، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧، ص ص ١٦٠-١٧٨.

مقومات العصبية	حركة العصبية	غاية العصبية	علامات الملك	العلاقات مع العصبيات	طبائع الملك	فساد العصبية
اللحمة	النصرة	الملك	خلال الخير	الاستظهار	خلال الخير	الترف
النسب	الرياسة	الاستبداد	مراعاة	الاصطناع	المدن والأمصار	السكون والدعة
النعرة	السؤدد	الدعوة	المصالح	الاستتباع	الانفراد بالمجد	التأنق
النصرة	الخشونة	الدينية	الوفاء بالعهود		الترف والدعة	المذلة
الولاء	البسالة	الوجهة	إنزال الناس		وفور العمران	الانقياد
الحلف	الشوكة	الاستبصار	منازلهم		أطوار الدولة	المغارم
الاصطناع	المطالبة	الوازع	العدل		المرتزقة	الظلم
	الحماية	السياسات	والإنصاف		الجبايات	المكر والخديعة
	المدافعة	الحكم بالقهر	الخلافة		العلوم	الفساد
		تجدد الدولة	أنواع الملك		الصناعات	فقد الأمل
			السياسات		التربية	فوت العمل
			المؤسسات		الثقافات	خراب العمران
			الشارات			

إن جدول المفاهيم السابقة لمؤشر صادق على مدى اهتمام ابن خلدون بمفهوم العصبية في عناصرها التكوينية والأخلاقية وغاياتها وعلاقاتها ومنطق حركتها إزاء العمران البشري إنشاء وهدماً وإصلاحاً وإفساداً، وهي مفاهيم ودلالات متكاملة تجمع بين عناصر الجماعة الواحدة (الفرد/ الجماعات البشرية / الدولة) وبين كافة أصعدة أنشطتها الاجتماعية (مؤشرات نفسية/عمرانية/ اجتماعية/اقتصادية / نظامية/ ثقافية / دينية إلى غير ذلك من فاعليات المجتمع الإنساني)، مثلما تضم المعايير التي إذا تحققت عند مجموعة بشرية ما ساهمت العصبية في إقامة العمران، وإذا غابت تحولت العصبية إلى عامل فساد وتدمير للعمران.

(١) التأكيد في العناصر التكوينية على ما يشكل الوجود الطبيعي للفرد والجماعة، من خلال نتائج النسب والقرابة من النعرة والنصرة، مع درجات متفاوتة من الانفتاح على العصبيات الأخرى من قبيل الولاء والحلف والاصطناع (مع التمييز الواعي والدقيق للنتائج المترتبة على ما إذا كانت علاقتها بالعصبيات الأخرى قد تمت قبل أم بعد الحصول على الملك)، فابن خلدون لا يهتم إلا بالدور العمراني للعصبية، ولا يتناول من عناصرها التكوينية إلا بالقدر الذي تشكل فيه عناصر دافعة للعمران أو معوقة له.

(٢) أن عناصر الوجود الطبيعي للعصبية لا تكتمل إلا من خلال " خلال الخير "، من قبيل مكارم الأخلاق وإنزال الناس مكانهم والعدل والإنصاف، الأمر الذي يحول دون ازدواج المعايير وتحول النعرة والنصرة إلى مفهوم وتطبيق داخلي يقتصر على العصبية أو الدولة أو الجماعة البشرية، بينما هي قوة غاشمة تسعى إلى إفناء الآخر المختلف تحت أي مسمى (النسب- الدين- الأمة -العرق- الجنس- الدولة- الانتماء الفكري والثقافي)، وإفساد العمران. فلكل عصبية وقوم وفئة -مهما كانت موغلة في التوحش والبدائية والانعزال - مدخلها إلى المشاركة في العمران الإنساني، سواء من خلال مقوماتها الوجودية الطبيعية أو ما تحمله من خلال الخير أو -وهو الأهم- من أمانة الدعوة الدينية. فلكل عصبية - إن شئت القول- لحظة استبصارها التي تدفعها إلى الانفتاح على العمران البشري، في لحظة فارقة ومحددة لماهية العمران اللاحق على الاتفاق على المطالبة.

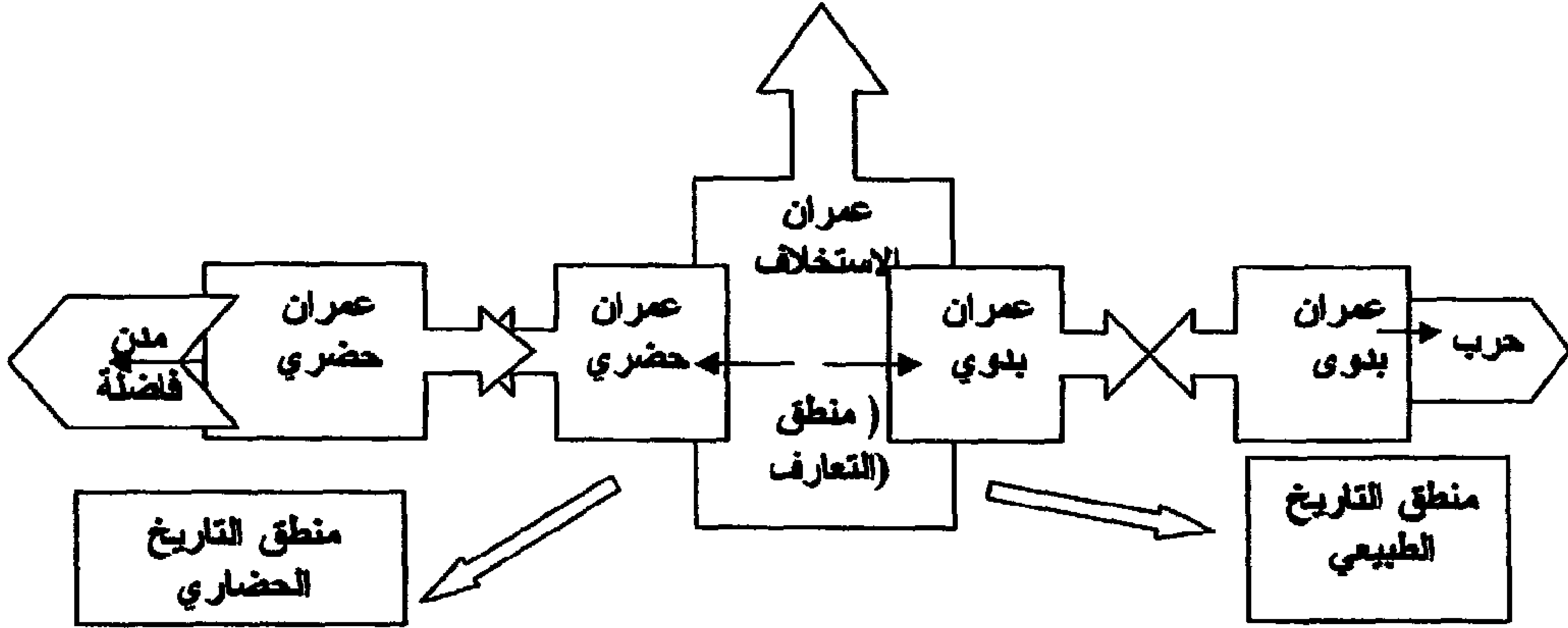
(٣) أن للعصبية وجوداً فاعلاً في كل أنماط الاجتماع الإنساني، وإن اختلفت فاعليتها في العمران البدوي (دلالات الرياسة) عن العمران الحضري (دلالات الملك)، حيث تكتفي العصبيات الواهنة وضيقة الإدراك بالبقاء داخل عمرانها البدوي، ولا ترتضي العصبيات القوية إلا بالملك والمجد والدول العامة، ومن ثم علينا ملاحظة أوجه الاختلاف من حيث الطبيعة والآليات بين أوجه العمران تلك.

(٤) أن من الخطأ البين فهم العلاقة بين العصبية والملك على أنها صراع بين عمران بدوي وعمران حضري، " فقد نظر ابن خلدون إلى العمران البدوي لا على أنه نقيض العمران الحضري، بل على أنه أصل له ومادة، فالمسألة بالنسبة له مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية، لا مسألة صراع بين نمطين للحياة"[٤٠].

---

[40] عابد الجابري، العصبية، مرجع سابق، ص ١٢٠

وهو شكل العلاقات استنتجها الباحث من خلال بحث أبي يعرب المرزوقي، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري، على موقع الملتقى الفكري .



(٥) أن إبداع ابن خلدون يتمثل في ملاحظة العوامل التي تقود إلى وهن العصبية بعد المطالبة وبناء العمران الحضري والدولة، وأنها عوامل طبيعية من قبيل التنافس على ما يسمى بالسلع الاجتماعية من جاه ومكانة ومنزلة وما يترتب عليها من ترف ودعة وسكون، ومنا ما يتصل بطبيعة الدولة ذاتها حيث الاتجاه إلى إضفاء الطابع المؤسسي وتثبيت أركان الدولة عبر الانفتاح على العصبيات الأخرى، وهو أمر على خلاف الطابع المبسط الذي كان عليه الاجتماع البدوي، والأهم من ذلك دور السياسة في ضبط وانتظام أمور العمران بما فيها من دلالات القهر والإلزام وعموم المخاطبة بالقوانين الموضوعية والجزاء المترتب على مخالفتها، وهي أمور لا تألفها بل وتأنف منها العصبية الأولى.

(٦) أن العصبية تتحول إلى قوة دافقة ودافعة للعمران من خلال دلالات الأمصار والثقافات والعلوم والصنائع، ومن خلال القبول الواسع للعصبيات الأخرى للأفكار والمؤسسات التي تمثلها العصبية القائد في دولة ما أو نظام دولي محدد، فلا تنقلب العصبية إلى نمط من السيطرة المادية المكرهة والمكروهة، وإنما إلى نمط مشابه لمفهوم الهيمنة في فقه العلاقات الدولية، وهو مفهوم "الغلب" "لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها و إلا لم يتم التكوين "[41].فالمزاج عند ابن خلدون مفهوم يشير إلى الطريقة التي تؤسس بها القوى الاجتماعية الرائدة – ضمن سياق اجتماعي محدد– لنمط علاقاتها مع القوى

[41] وانظر كذلك الفصل العاشر من الباب الثالث في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد وذلك أن الملك كما قدمناه إنما هو بالعصبية، والعصبية متآلفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها، حتى تصيرها جميعاً في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول. وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون، والمزاج إنما يكون عن العناصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها.

الاجتماعية التابعة لها، ومن ثم فهي شيء أكثر من مجرد تحالف سياسي ولا يعتمد على ما لدي العصبية من قوة مادية، وإنما هي مؤشر على تكامل واعٍ ومدرك من قبل كل الأطراف، وتصبح مقدرة العصبية الغالبة على صناعة نمط مقبول من الغلبة هو معيار انفتاحها على العمران الحضاري.

(٧) أن العصبية في أطوارها الأخيرة تصبح عصبية هوجاء تستند إلى قوى غير طبيعية (المرتزقة / الجاه) وتسعي إلى الانقلاب على كل ما يشكل أساس وجودها ومصدر شرعيتها، فتنقلب العصبية إلى أداة مفسدة للعمران من خلال دلالات الترف والفساد والظلم، هي دلالات عامة تندرج ضمن علاقة العام/ الخاص من السياسات أو ما يطلق عليه ابن خلدون صورة/مادة العمران.

رابعاً: العلاقات العمرانية: العام/الخاص أو المادة/الصورة

علينا بداية التذكير بملاحظات مبدئية حاكمة للعلاقة بين العام/الخاص أو الصورة/ المادة:

(١) أن السياسة في مجالها الخاص لا يمكنها أن تمتص في حياتها أو تستوعب في نشاطها كافة أشكال وأنواع النشاط الاجتماعي الأخرى، خاصة ما يتصل بميادين الاقتصاد والدين والعلوم والفنون والصناعات والأسرة، وإنما تصبح سياسة نافعة وساعية للعمران إذا اكتفت بكونها مركز استقطاب وتنسيق لكل تلك الأنشطة بما لا يتعارض مع ما لهذه الأنواع المختلفة في المجال العام من ماهية وجوهر منفصلين.

(٢) أن السياسة في مجالها الخاص تتمثل في أكبر وأقوى التنظيمات والسلطات وأكثرها مركزية وضبطاً، ومن ثم فليس هناك من سبب يحول دون أن تستفيد كافة أنشطة المجال العام (الاقتصاد– العلوم–الصناعات– التربية) أقصي استفادة منها، فللسياسة بحكم سلطاها أن تتدخل في الحياة الاقتصادية على سبيل المثال تنظيماً لأحوالها وإشرافاً على مجرياها دون أن تقضي على جوهر هذا النشاط الاقتصادي وتلقائيته، وكذلك الأمر في سائر الأنشطة الأخرى.

(٣) ومن ثم فإن المعيار الفاصل بين سعي السياسة نحو العمران أو توجهها إلى خرابه، رهن بإقامة وملاحظة ومتابعة ذلك التوازن الدقيق والهش والمتغير بين حقيقة تنوع الإرادات المكونة للمجتمع (مادة العمران) من ناحية وبين إيجاد أساس وقاعدة اجتماعية تستند إليها الدولة (صورة العمران) على نحو تتجاوز من خلاله الصراع حولها، ومن ثم تتحول إلى سلطة مشروعة تجد أساسها في تحقيق الصالح العام لمجتمع على درجة ما من التجانس.

(٤) أن عدم مراعاة ذلك التوازن الدقيق بين العام والخاص، سواء بالتدخل في المجال العام بشكل يقضي على ما له من وجود أو على أنشطته من فاعلية وتلقائية، أو عدم التسامي بسلطة الدولة وجعلها حكماً بين العصبيات المتصارعة، يحول الدولة إلى أداة قاتلة للعمران مدمرة لمادته، وهو ما

يشكل محور بحث ابن خلدون عن أسباب انحطاط الدول، حيث أرجعها إلى ظاهرة أساسية وهي ظاهرة الآليات والتصرفات التي تجعل صورة العمران (الدولة) قاتلة لمادته ومدمرة له ومفسدة.

ومن ثم فإن ما يشغلنا هو المعيار والآليات والتصرفات التي تحكم علاقة الصورة بالمادة، والتي من خلالها يمكن للعصبية أن تصبح أداة لانفتاح العمران أم لفساده، مع اتخاذ مفهوم الدافع والتدافع محوراً لحركة العصبية والدولة في هذا المجال.

ولاحظ أن ابن خلدون يستخدم الآليات على أنها معايير حاكمة مفتوحة على كل النتائج حسب حركة العصبية أو الدولة، فهي بداية معايير مستقلة عن حركة الفاعلين دون أن تتسامى عنهم، وهي معايير ضابطة وملموسة ولها نتائج مباشرة وحاسمة، وهو ما يعبر عنه بدقة اللفظ القرآني بسنن الله تعالى

وانظر على سبيل المثال حديثه عن اكتمال عناصر العصبية من خلال مقوماتها: القدرة (العصبية) والقدوة (خلال الخير)، وبالتالي الحكم عليها بالصلاحية والاستحقاق لخلافة الحق وكفالة الخلق والملك "فيمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة، وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك[٤٢]".

وهي أمور خاضعة للملاحظة التجريبية والبرهان العملي،" فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل وكسب المعدم، والصبر على المكاره والوفاء بالعهد،.... علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم، واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، أو على العموم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وجد عبثاً منهم ".

علي حين أن التخلي عن تلك الفاعليات يترتب عليه منطق زوال الدولة وعدم استحقاق العصبية لخلافة الحق وكفالة الخلق وهو جوهر فكرة المسئولية عن تعهد العمران ورعايته، " وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها، فتفقد

[42] الفصل العشرون من الباب الثاني:في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة". كما يمكن تتبع استشهاد ابن خلدون بسنن الله في عباده، وتقصي صلاتها بالمعايير الضابطة للعمران البشري في سبعة عشر موضعاً داخل المقدمة.

الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد آتاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير: " وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول، فدمرناها تدميراً ". وهو كذلك أمر يخضع للملاحظة والتجربة والبرهان، "واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه. والله يخلق ما يشاء ويختار"

يمكننا التركيز على معيارين ضابطين يحكمان طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع من خلال حركة العصبية، والتي يمكننا من خلالها الحديث عن أطوار الدولة ونمط وآليات وأسباب الانتقال من طور لآخر وصولاً إلى سقوط الدولة وخراب العمران[٤٣]:

١- معيار إيجابي يتصل بكفالة قيم العدل في العمران (خلافة الحق وكفالة الخلق ورعاية المصالح)، بجانبيها المادي (الحفاظ على استقلال وفاعلية الأنشطة الاجتماعية الأخرى) والمعنوي (الحفاظ على تنوع وتعدد الإرادات الاجتماعية).

٢- معيار سلبي يتصل بمنع الفساد في الأرض من خلال مفهوم التدافع والمدافعة وارتفاع الصراع على السلطة لتؤدي دورها في العمران.

٣- ثم هناك محصلة المعيارين السابقين ممثلة في متلازمات ابن خلدون الثلاث : الأمل/العمل/العمران.

43 أخذنا هذه المعايير عن دراسة أبي يعرب المرزوقي، الإصلاح المتصل : جدل صورة العمران ومادته في المنظور الخلدوني، موقع الملتقى الفكري .

معايير العلاقة	الطور الأول		الطور الأخير
قيم العدل المعنوي (المكانة/المنازل)	إنزال الناس منازلهم		الجاه والنفوذ المرتزقة
قيم العدل المادي (الظلم/العدل)	التعفف عن أموال الناس العدالة في التوزيع		الجبايات[٤٤] مزاحمة الناس أرزاقهم[٤٥] الوظيفة مصدر للرزق[٤٦]
علاقات التدافع (سلمية/صراعية)	مشاركة واعية وسلمية لمنافع السلطة		الاستبداد والتعسف وقهر الناس[٤٧] عصبية الاستظهار والاصطناع
مؤشرات العمران (الأمل/العمل/العمران)	جدة الأمل السعي والكسب توسع العمران		ذهاب الأمال[٤٨] القعود عن السعي خراب العمران / الفوضي

وأخيراً يجب علينا أن نري طبيعة العلاقات الديناميكية في الجدول السابق عبر مفهوم الدفع والدافعية أو التدافع وهو مفهوم يمتلك من المقومات الموضوعية ما يجعله بحق معياراً للعمران وعدم الإفساد في الأرض، وقد استشهد ابن خلدون بآية الدفع في مواضع تحكيماً لها كمعيار فيما يقوم من علاقات بين العصبيات (السياسة الخاصة) أو في علاقات الدولة بالمجتمع (السياسة العامة)[٤٩].

---

44 علاقة الجبايات بالظلم في قوله :" ولا تحسبن الظلم أنما من أخذ المال أو الملك من غير عوض، بل الظلم أعم من ذلك: الجباية/ الاعتداء/الانتهاب/المنع لحقوق الناس/الاغتصاب/ السخرة والتكليف بالأعمال/التسلط / الاحتكار/ الإكراه في البيع والشراء وهي كلها مؤشرات لمفهوم الظلم المادي للرعية باب واحد وهو الرزق.

45 الفصل الأربعون في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعية.

46 الفصل الثالث في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي، والإمارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش.

47 من أسباب فساد الحكم النخب المتخلفة التي تستحوذ على الحظوة ولا يهمها سوى الانتهاب ومزاحمة الناس في أرزاقهم، فتذل الناس ويعم الكذب والنفاق وتفقدهم القدرة على الصدق والدفاع عن النفس، فتفقدهم معاني الإنسانية ذاتها وتتركهم "عيالاً" على غيرهم من الأمم والشعوب.

48" وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة فأدى إلى انتقاض العمران وتخريبه"

49 في الفصل الثامن عشر من الباب الثاني في مسألة علاقة الغلب والمزاج في التكوين تعبيراً عن علاقات التدافع بين العصبيات عبر العصبية الكبرى التي تفرض نمطاً من القبول الواعي والسلمي لعلاقات السلطة وفاعلياتها من ناحية . وفي الفصل الثاني عشر من البابا الخامس في دور الفصل في الأحكام في استقرار العلاقات الاجتماعية بين الناس خاصة في مجال الرزق . " وأما من كان فاقداً للجراءة والإقدام من نفسه، وفاقد الجاه من الحكام، فينبغي له أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب، ويصيره مأكلة للباعة، ولا يكاد ينتصف

فمن سمات المفهوم الموضحة لحاكميته الانضباط وانفتاح الغايات وارتباط وسائله بغاياته، حيث يتغيا منع الفساد في الأرض (قيم العدل المادي) ومنع التعدي على حرية العبادات (قيم العدل المعنوي)، فلا يجوز استخدام العدوان بهدف منع الفساد في الأرض، ولا إنكار حرية العبادة اتقاء الاعتداء على ما يمثلها من بيع وصوامع ومساجد .

مثلما هو مفهوم شامل من حيث غاياته التي تتسع لكل الأفعال التي تبتغي منع الفساد في الأرض كل الأرض ومنع العدوان على حرية الإرادة والعبادات كل العبادات، ولا يقتصر على غاية محددة ضيقة يضيق بها الفعل أو يخرج عن سيطرتها، وكذلك من حيث المخاطبين بأحكامه فهو تدافع شامل لكل الفاعليات البشرية (الفرد/ الجماعة/ الأمة/الدولة/ النظام الدولي) وفي كل مجالاتها (الداخل/الخارج – العام/الخاص) .

وهو أخيراً مفهوم معياري حاكم يحظى باستقلال كامل عن القائمين به، فلا يلتبس جوهره بأية أبعاد غريبة عنه، " إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (١١) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (١٢)"[٥٠]

منهم، لأن الغالب في الناس، وخصوصاً الرعاع والباعة، شرهون إلى ما في أيدي الناس سواهم، متوثبون عليه. ولولا وازع الأحكام لأصبحت أموال الناس نهباً. " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين "

[50] سورة البقرة ١١-١٢

ابن خلدون والعلاقات الدولية

عبد الهادي التازي

لائحة لتآليف د. عبد الهادي التازي عضو أكاديمية المملكة المغربية

١- تفسير سورة النور، (١٣٦٥-١٩٤٦) مطبعة فضالة - المحمدية،١٤٠٥-١٩٨٤.

٢- رحلتي الأولى إلى أوربا (١٣٧١=١٩٥٢) ١٤٢٥=٢٠٠٤.

٣- آداب لأمية العرب، المطبعة الوطنية - الرباط١٩٥٣.

٤- رحلتي الأولى إلى المشرق١٩٥٨، مطبعة الحكومة، الكويت١٩٨٦.

٥- التحليق إلى البيت العتيق (١٣٧٨=١٩٥٩) ١٤٢٢ =٢٠٠١، طبعة الدارة، الرياض.

٦- أحد عشر قرنا في جامعة القرويين (بالعربية والفرنسية والإنجليزية) مطبعة فضالة -١٩٦٠ .

٧- أعراس فاس، مطبعة فضالة - المحمدية١٩٦١.

٨- تحقيق (تاريخ المنّ بالإمامة على المستضعفين...) لابن صاحب الصلاة (ت ٥٩٤هـ) حول تاريخ الأندلس والمغرب على عهد الموحدين، طبعات، بيروت ١٩٦٤، بغداد١٩٧٩، بيروت ١٩٨٩.

٩- جولة في تاريخ المغرب الدبلوماسي، مطبعة فضالة — المحمدية ١٩٦٧.

١٠- تاريخ العلاقات المغربية الأمريكية (بالإنجليزية) مطبعة فضالة — المحمدية ١٩٦٧.

١١- لو أبصرتُ ثلاثة أيام، (ترجمة عن الإنجليزية) للكاتبة الأمريكية كيلير هيلين ادامز ١٩٧٠-١٩٩٠، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض (السعودية)

١٢- جامع القرويين، المسجد الجامعة بمدينة فاس (ثلاث مجلدات) طبعة أولى، بيروت ١٩٧٢ — طبعة ثانية، الرباط ٢٠٠٠.

١٣- ليبيا من خلال رحلة الوزير الإسحاقي، مطبعة فضالة — المحمدية ١٩٧٦.

١٤- قصر البديع بمراكش من عجائب الدنيا السبع، مطبعة فضالة — المحمدية ١٩٧٦.

١٥- في ظلال العقيدة، دار الثقافة الدار البيضاء١٣٩٧-١٩٧٧.

١٦- صقلية في مذكرات السفير ابن عثمان، مطبعة فضالة — المحمدية١٩٧٧.

١٧- التعليم في الدول العربية (مطبعة اليونسكو) (باريز) في ثلاث لغات ١٩٧٧.

١٨- رسائل مخزنيه (القسم الأول) مطبعة أكدال — الرباط ١٩٧٩.

١٩- العلاقات المغربية الإيرانية، مطبعة أكدال — الرباط ١٩٧٩.

٢٠- القنْص بالصَّقْر بين المشرق والمغرب، مطبعة العصرية — الرباط ١٩٨٠.

٢١- الحماية الفرنسية بدؤها — نهايتها، مطبعة الرشاد الحديثة، البيضاء ١٩٨٠.

٢٢- أوقاف المغاربة في القدس، مطبعة فضالة — المحمدية ١٩٨١.

٢٣- تحقيق النصوص الظاهرة في إجلاء اليهود الفاجرة لابن أبي الرجال، نشر جامعة صنعاء ١٩٨٠.

٢٤- العلاقات التاريخية بين المغرب وعمان، مطبعة سلطانة عمان، مسقط ١٩٨١.

٢٥- دفاعا عن الوحدة الترابية للمملكة المغربية، طبعة أولى، مطبعة أكدال — الرباط ١٩٨٢، طبعة ثانية، دار النشر المعرفة، الرباط ١٩٩٩.

٢٦- الرموز السرية في المراسلات المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ١٩٨٣.

٢٧- تحقيق كتاب (الفريد في تقييد الشريد) لأبي القاسم الفحجيجي، حول القنص بالصقر، مطبعة النجاح، البيضاء ١٩٨٤.

٢٨- إيران بين المس واليوم، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء ١٩٨٤.

٢٩- الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية (بالعربية والفرنسية والإنجليزية) مطبعة المعارف،الرباط ١٤٠٥-١٩٨٥.

٣٠- المغراوي وفكره التربوي، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض (السعودية) ١٩٨٦.

٣١- التاريخ الديبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، في اثني عشر مجلد، مطبعة فضالة، المحمدية ١٤٠٦-١٩٨٦.

٣٢- التاريخ الديبلوماسي للمغرب بالأشرطة المرسومة-(بالاشتراك)- رقم الإيداع القانوني ٦٣٥,٩٠.

٣٣- المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي، نشر الفنك بالدار البيضاء بمساهمة مؤسسة فريدريش إيبيرت الألمانية ١٤١٣=١٩٩٢.

٣٤- تحقيق المترع اللطيف في مفاخرة المولى إسماعيل بن الشريف، لابن زيدان، مطبعة إيديال، الدار البيضاء ١٩٩٣.

٣٥- حزب الجو، ماباما-البيضاء ١٤١٣=١٩٩٢.

٣٦- ابن ماجد والبرتغال بالعربية والبرتغالية، مطبعة رأس الخيمة الوطنية ١٩٩٦، أبو ظبي.

٣٧- تحقيق رحلة ابن بطوطة في خمس مجلدات، نشر أكاديمية المملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ١٤١٧-١٩٩٧.

٣٨- القدس والخليل في الرحلات المغربية، نشر منظمة الايسيسكو – الرباط ١٤١٣-١٩٩٧، طبعة ثانية ١٤٢٤=٢٠٠٤.

٣٩- طه حسين بالمغرب، نشر مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٤٢٠-٢٠٠٠.

٤٠- تحقيق كتاب الطرثوت في خبر البرغوث، للسيوطي نشر مجمع اللغة العربية دمشق٢٠٠٠.

٤١- الطب النبوي بين المشرق والمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ١٤٢٠-٢٠٠٠.

٤٢- الوسيط في التاريخ الدولي للمغرب، ثلاث مجلدات، دار نشر المعرفة، الرباط١٤٢٢-٢٠٠١.

٤٣- أبو علي ابن سينا وحضوره في تاريخ الفكر العلمي بالمغرب، نشر مستشفى ابن سينا ٢٠٠٤

٤٤- المستدركات على تحقيقي لرحلة ابن بطوطة، نشر وزارة الثقافة ١٤٢٥=٢٠٠٤.

٤٥- تحقيق المفهم في شرح تلخيص مسلم للقرطبي بخط ابن بطوطة، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٤٢٥=٢٠٠٤.

٤٦- مكة في مائة رحلة ورحلة أو رحلة الرحلات، مؤسسة الفرقان، لندن٢٠٠٤.

تآليف جاهزة للطبع

٤٧- ملاحق التاريخ الدبلوماسي للمغرب (ثلاث مجلدات).

٤٨- تحقيق(جنى الزهار من روض الدواوين المعطار) تأليف محمد بلعياشي، حول تطويق ظاهرة الرق في المغرب وتأسيس الجيش المغربي، بداية القرن الثامن عشر.

٤٩- تحقيق (البذر السفر لهداية المسافر...) رحلة سفارية لابن عثمان المكناسي أواخر القرن الثامن عشر.

٥٠- تحقيق زهر البستان في نسب أحوال سيدنا ومولانا زيدان لمحمد بلعياشي،١١٣٩=١٧٢٧.

٥١- لباب التوقيت في دروس عشر حرر ١٣٦١=١٩٤٢.

٥٢- معرباتي عن الفرنسية والانجليزية.

٥٣- موجز المعجم الجغرافي للمغرب.

٥٤- مع ثلاثة ملوك: محمد الخامس، الحسن الثاني ومحمد السادس.

٥٥- مذكراتي...

- ولد بمدينة فاس يوم الأربعاء ٨ شوال ١٣٣٩ = ١٥ يونية ١٩٢١.
- أسهم منذ صغره في الحركة الوطنية فتعرض للنفي والاعتقال.
- تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي بفاس، ونال شهادة العالمية من جامعة فاس (القرويين) بدرجة متفوق جدا (١٣٦٦-١٩٤٧) وعين أستاذ بها ابتداء من ١٩٤٨/٥/١.
- بروفي فرنسي، معهد الدراسات العليا الغربية الرباط١٩٥٣.
- انتقل من فاس للرباط بعد استرجاع استقلال المغرب للإشراف على القسم الثقافي بوزارة التربية الوطنية (أكتوبر ١٩٧٥).
- طمح إلى الانتساب لجامعة محمد الخامس (العصرية) فنال بها دبلوم الدراسات العليا بميزة حسن جدا (٢٨يناير١٩٦٣). (أول شهادة دبلوم تمنحها الجامعة المذكورة في حياتها).
- شهادة في الإنجليزية من معهد اللغات، بغداد(١٩٦٦).
- أحرز على دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة الإسكندرية بمرتبة الشرف الأولى سنة ١٩٧١.
- نشر منذ صباه (رمضان١٣٥٤ دجنبر١٩٣٥) عدة مقالات (تفوق٧٠٠عنوان، وتراجم عن الفرنسية والإنجليزية عددا من الدراسات والمقالات...
- ألف عشرات الكتب (انظر لائحة التآليف)
- مارس الأستاذية والمحاضرة في طائفة من المعاهد والمدارس العليا والكليات بمختلف الجهات، داخل المغرب وخارجه، حول الموضوعات ذات الصلة بتآليفه واهتماماته.
- عين مديرا للمعهد الجامعي للبحث العلمي عام ١٩٧٤ إلى ١٩٩٤ طوال عشرين سنة.
- أسهم في تأطير العدد الكبير من طابة الجامعات المغربية وغيرها
- عين سفيرا للمملكة المغربية ١٩٦٣/٠٥/١٣ لدى الجمهورية العراقية، ثم لدى ليبيا (٤يونيو١٩٦٧)، ثم لدى بغداد مرة ثانية(٢٠شتنبر١٩٦٨)، حيث عهد إليه بالسفارة لدى الجمهورية الإيرانية الإسلامية(٢٨أبريل١٩٧٩)، ثم عين مكلفا بمهمة بالديوان الملكي...
- شارك في عشرات المؤتمرات واللقاءات الدولية (ثقافية واجتماعية وسياسية) منها مؤتمرات للقمة..
- الرئيس الأول لنادي الدبلوماسيين المغاربة ١٩٩٠.
- رئيس المؤتمر العالمي السادس للأسماء الجغرافية (نيويورك)ابتداء من ١٩٩٢.
- رئيس نادي ابن بطوطة للتنمية وحوار الثقافات ٢٠٠٤.
- له إلى هذا التاريخ ١١٨٥ رحلة جوية... في أكثر من ٣٣٣ مهمة...
- عضو المجمع العلمي العراقي منذ (١٩٦٦) ومجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٩٧٦) والمعهد العربي الأرجنتيني (١٩٧٨) والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي ومجمع اللغة العربية (الأردن) مارس١٩٨٠ وعضو اللجنة التأسيسية لأكاديمية المملكة المغربية ثم عضو بالأكاديمية (أبريل١٩٨٠)، عضو بمجمع اللغة العربية بدمشق١٩٨٦، عضو المجلس الاستشاري الدولي لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي (لندن١٩٩١) عضو المجمع العلمي المصري١٩٩٦، والمعهد الإيطالي للدراسات الإفريقية والشرقية.

- عضو في عدد آخر من الجمعيات والمؤسسات والمنتديات الإقليمية والدولية٢٠٠٤، درع الاتحاد العام للآثــاريين العرب – القاهرة٢٠٠٦، الرئيس الشرفي لمركز ابن بطوطة للبحوث والدراسات والترجمة في بيكين (الصين).
- مستشار ثقافي في مشروع الرواق المغربي في والت ديزني وورلد١٩٧٨ فلوريدا- الولايات المتحدة الأمريكية.
- وسام العرش (المغرب١٩٦٣) من درجة ضابط – الحمالة الكبرى للاستقلال (ليبيا١٩٦٨)، وسام الرافدين (العراق١٩٧٢) قلادة الكفاءة الفكرية من الدرجة الممتازة (المغرب١٩٧٦)- الميدالية الذهبية لأكاديمية المملكة نونبر١٩٨٢، ٣٠يوليو٢٠٠٦ وسام العرش من درجة ضابط كبير.

ملخص

يتضمن العرض القادم عن اهتمام ابن خلدون بالتاريخ الدولي لمنطقة البحر المتوسط وعلاقات الدول المتساكنة حول الحوض سواء أكانت إسلامية أو مسيحية.

وبعد أن يقم الباحث ابن خلدون كرجل سياسة اشتغل في عدد من القصور الملكية سواء ببلاد المغرب أو بالديار المصرية، على عدد من الأحداث الهامة التي شهدها العصر الوسيط.

وهنا يذكر الباحث المحاولة الأولى فيما يتعلق بوحدة العالم الإسلامي بين المشرق والمغرب عام٤٩٠=١٠٩٧. هذا الحدث الذي فكر ابن خلدون سواء في "المقدمة" أو في "التاريخ العام".

وبعد هذا يذكر الباحث موقف المغرب من الحرب الصليبية التي عرفتها منطقة الشرق الأوسط، وعن السفارات المتبادلة بين المشرق والمغرب حول تلك الحروب التي كان المغرب حاضرا فيها عام ١١٩٠=٥٨٦ خلافا لما يزعمه الكونط دوماص لاتري DEMAS LATRIE.

وبعد هذا يبرز المحاضر حدثاً هاماً جدا في موضوع التعاون بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي، لبسط السلام في جنوب أوروبا حيث نرى المغرب يقوم بمجهوداته عام ١٢٨٢=٦٨١ لمساعدة المسيحية.. لقد وجد الباحث بهذه المحطات ما يؤكد اهتمام ابن خلدون بالأحداث الكونية. وهو يعزز كل هذا بحدث شاهده ابن خلدون نفسه وهو بالمغرب حيث نرى أن السلطان أبا عنان يقوم بتحرير طرابلس من الاحتلال الذي تعرضت له من قبل العسكريين في جنوة عام ١٣٥٤=٧٥٥ مما يدل على إسهام المغرب ف بتطويق الخلافات التي كانت تنشأ أحيانا بين الأطراف الموجودة في المنطقة.

ويتخلص الباحث بعد هذا الحدث إلى قضية التعاون بين إفريقيا السوداء وبين باقي الدول التي تنتمي لهذه القارة فيذكر عن السفارات التي كانت تعمل على دعم العلاقات.

وقد ختم عرضه بقيام ابن خلدون بالسفارة لدى تيمورلنك من أجل إنقاذ الموقف في منطقة الشرق...

وتخلص الباحث بعد كل هذه الأحداث البارزة في التاريخ الدولي إلى العناية بحياة ابن خلدون والاهتمام بأعماله باعتباره الرجل الذي كان متفتحا على العالم، وكان يعمل على تقريب العناصر المتساكنة فيه بعضها للبعض الآخر... علاوة على ما قدمه من تأليف جليلة برهنت على أن ما يكتبه "الأفارقة" لا يقتصر فعه على الأفارقة وحدهم ولكنه يفيد سائر الجهات في مختلف أطراف القارات الخمس...

ابن خلدون والعلاقات الدولية

تحدث الناس عن ابن خلدون مؤرخاً وفيلسوفاً ورجلَ اقتصاد وعالم اجتماع ... ولكنهم لم يهتموا بجانب هام من الجوانب التي أخذت بلب ابن خلدون ... ويتعلق الأمر برصد العلاقات الدولية التي كان يتتبعها تلمساً منه للمحطات التي كانت تهدف إلى صلة المغرب بالمشرق، وصلة كل من هذين الجناحين بالعلم المسيحي ... هذا علاوة على الصدى الذي تركته أعمال ابن خلدون في القارة الأوروبية...

إن هذا الجانب البارز في مقدمة ابن خلدون ، وتاريخ ابن خلدون يُكوّن وحده مرجعاً ذا أهمية كبرى حول العلاقات الإسلامية أو العلاقات الإسلامية المسيحية واهتمام ابن خلدون بمعالجة هذه العلاقات أفقياً وعمودياً في العالم الذي كان يعيش فيه...

لقد كان ابن خلدون على صلة جيدة بهذا الجانب من التاريخ لاسيما وقد اشتغل الرجل مع عدد من الملوك والسلاطين ... حيث وجدناه في بلاط تونس، وبلاط فاس وقصر غرناطة وقصر اشبيلية وفي بجاية وقسنطينة، ومع أمير تلمسان وملك مصر وزعماء دمشق وأخيراً مع التتر تيمولنك...

لقد حضر عدداً كبيراً من الاستقبالات والاحتفالات واللقاءات التي تخصص عادة لعلية القوم، بل وحضر عدداً كبيراً من اجتماعات القمة بين الملوك والقادة والزعماء، وشارك في مجالس على مستوىً عالٍ من التفكير والتدبير، وكانت وراء السياسة والقرار، ففتحت بذلك له آفاقٌ ما كان يمكن أن تفتح لغيره من مطلق الناس... وكان يكفي– نتيجة لذلك– أن يتحدث إلى جليسه لحظاتٍ قليلة ليكتشف في هذا الجليس منجماً ثرياً لخبيرٍ في التطورات العالمية والصلات الدولية إلى جانب أن الجالس إليه يشعر بأنه أمام تحفة في باب المفاكهة والموانسة والمصانعة والمكايسة والمحاورة والمراجعة...

شيء واحد كان ينقص ابن خلدون في أداء مهامه السياسية على الوجه الأكمل، ذلك عدم معرفته باللّغات الأخرى فقد كان يجهل لغة الأفارقة السود الذين وردوا على المغرب من إمبراطورية مالي، وكان يجهل اللغة القشتالية وهو يجد نفسه مع الملك بيدرو، وكان يجهل اللغة المغولية وهو يتحدث إلى تيمورلنك...

لكنه رغم ذلك كان يكتسب قاعدةً من المعارف والتجارب مما جعله منارةً مقصودة يسعى إليها الذين كانوا بحاجةٍ إلى إرضاء استطلاعهم. وهو يعيش بمدينة فاس، سجلنا عدداً من الأحداث الدولية التي وجدت صداها في كتابات ابن خلدون،ولم يتردد في تسجيلها والتعليق عليها وإطلاع الرأي العام عليها ليكون على خبرةٍ بما يجري على الساحة المحلية والإقليمية والكونية كذلك...

لقد اهتم في صدر ما اهتم به بعلاقات المغرب بالمشرق... من منظوره النافذ الواسع الذي كان يطلع فيه إلى رؤية عالَم إسلامي عربي موّحد يجمع بين المشرق والمغرب...

وهذه لقطة في تاريخ ابن خلدون يجب أن نسجلها ونوّثقها لأن سائر المؤرخين أغفلوا الحديث عنها ولم يعطوها ما تستحقه من تمييز وتبريز.

حدث أن ملوك الأندلس استنجدوا بملوك دولة المرابطين بالمغرب في شخص السلطان البربري يوسف بن تاشفين، استنجدوا به في أعقاب احتكاك للأندلسيين بالقشتاليين.

لَبّى يوسف الدعوة وكانت المعركة الكبرى التي تحمل اسم واقعة الزلاّقة ٤٧٩=١٠٨٦ التي سنرى أنها مددت في الوجود الإسلامي والعربي بالأندلس أكثر من ستة قرون...

في أعقاب هذا النصر المبين رأى السلطان يوسف بن تاشفين أنه من غير المقبول أن يعمل المغرب لحسابه وحده، ويعمل المشرق لحسابه وحده، وأن على جناحي المغرب والمشرق أن يتوحدا، ولم يكن يهم العاهلَ المغربي إطلاقاً أن يصبح تحت سيادة قادة المشرق، بل المُهمّ عنده أن تتم الوحدة... وهكذا تنازل عن ألقاب السيادة على "المنبر" وعلى "السكتة".تنازل للخلافة العباسية...وهكذا كانت سفارة الإمام عبد الله بن العربي بصحبة ابنه أبي إلى المستظهر بالله عام (٤٩٠=١٠٩٧).

وهنا يتحدث ابن خلدون بما لا يدع مجالا للشك عن نص عهد الخليفة العباسي الذي اعتمد فيه السلطان يوسف بن تاشفين والذي كان متداولاً بين أيدي الناس...

ذكر ابن خلدون هذا الحدث العظيم مرتين اثنتين: مرة في المقدّمة أولاً، ومرة في نص التاريخ ثانيا[١].

قال في المقدمة :

ولما مُحي رسم الخلافة وتعطل دستها وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف ابن تاشفين ملكًا لماتونة، ملك العدوتين، وكان من أهل الخير والإقتداء، نزعت به همته إلى الدخول في طاعة الخليفة تكميلا لمراسيم دينه، فخاطب المستظهر العباسي، وأوفد عليه ببيعته عبدّ الله بن العربي وابنه القاضي أبا بكر من مشيخة أشبيلية يطلبان توليته إياه على المغرب وتقليده ذلك. فانقلبوا إليه بعهد الخلافة له على المغرب واستشعار زيهّم في لبوسه ورتبته، وخاطب فيه بأمير المؤمنين تشريفاً له واختصاصاً فاتخذها يوسف بن تاشفين لقباً[٢]...

وقال في تاريخه "العبر"

"...وتسمى يوسف بن تاشفين بأمير المسلمين وخاطب المستظهر العباسي الخليفة ببغداد، وبعث إليه عبدّ الله بن محمد بن العربي المعافري الأشبيلي، وولدّه القاضي أبا بكر فتلطّفا في القول وإحسان الإبلاغ، وطلبا من الخليفة أن يعقد له على المغرب والأندلس فعقد له وتضمن ذلك مكتوب الخليفة بذلك منقولاً في أيدي الناس، وانقلبا إليه بتقليد الخليفة وعهده على ما إلى ما نظره من الأقطار والأقاليم"[٣]...

ويتساءل المرء عن سر حِرص ابن خلدون لتوثيق أمر هذه المعلومة التي تعبر–في الحقيقة– عما كان يذهب إليه من ضرورة توحيد الصف على أساس المبدأ والمذهب القائل:

"الخلافة لا تنعقد لاثنين في الملّة بالرغم أن أهل المغرب كانوا يعتمدون سوى ذلك منذ أن استقل الأدارسة عن بغداد على ما هو معروف"

مبادرة يوسف بن تاشفين تعتبر خطوةً رائدة ووازِنة كذلك، لكنها مع الأسف كانت بغير غد!!

ويتكرر اهتمام ابن خلدون بقضية العلاقات الدولية عندما تشتعل نار الحروب الصليبية بالمشرق حيث نجد أن السلطان صلاح الدين الأيوبي يبعث بسفارته عام ٥٨٦–١١٩٠ على ما نقرأ في الخطاب

---

(١). المقدمة طبعة دار التاريخ اللبناني، ١٩٥٦ ص ٤١١ –التاريخ المجلد السادس ص ٣٨٦.

2 تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر... المجلد الأول، القسم الأول، منشورات دار الكتاب ج٦، ص ٣٨٦–العبر تأليف ولي الدين عبد الرحمان محمد ابن خلدون،الكتاب الأول المقدمة، الجزء الأول، قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه إبراهيم شبُّوح إحسان عباس، تونس ٢٠٠٦ ص، ٣٩٨–٣٩٩. د. عبد الهادي التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، المجلد الخامس، عهد المرابطين ١٤٠٧–١٩٥٧، ص ٢٥٥–٢٧٣ ن رقم الإيداع القانوني ١٩٨٦/٢٥ مطابع فضالة المحمدية.

3 تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، المجلد الأول، القسم الأول، دار الكتاب اللبناني ١٩٥٦، ابن خلدون ،

الشهير الذي أرسله صلاح الدين إلى يعقوب بن يوسف بن عبد المومن الملقب بالمنصور... هذا الكتاب الذي كان مثلاً أعلى فيما وصلت إليه الوثيقة الدبلوماسية آنذاك...

وكان الخطاب يتضمن زف البشرى للخليفة المنصور بفتح بيت المقدس وإخباره كذلك —وهذا مهم— بما ناله العاهل المغربي من أدعية المسلمين في تلك المشاهد، الأمر الذي يدل على مساعدةٍ سابقةٍ للمغرب في تلك الحروب الصليبية، كانت ما أفصح عنه الرَّحالة ابن جبير[1]...

ويتخلص صلاح الدين في خطابه لما أقدم عليه ملوك الصليبيين وخاصة ملك الألمان من جمع العدة والعدد للتمكن من بلاد الإسلام، وهنا يتوجه للعاهل الغربي الذي نعته بسلطان الإسلام وقائد المجاهدين إلى دار السلام راجياً أن يُمد غربُ الإسلام المسلمينَ بأكثر مما أمَّد به غرب الكافرين، فيملأها عليهم جواري كالأعلام...

ولا بد من أن نرجع بصدد الأسطول المغربي الذي تشير إليه عبارة "جواري" ، نرجع إلى نص ابن خلدون في "المقدمة" وفي "التاريخ" كذلك لنعرف عن حمولة هذه العبارة، يقول ابن خلدون في المقدمة:

وانتهت أساطيل المسلمين على عهده (أبي يوسف يعقوب المنصور) وتناهت في الكثرة والاستجادة إلى ما لم تبلغه من قبلُ ولا بعدُ فيما عاهدناه...

ولما قام صلاح الدين... باسترجاع ثغور الشام من يَدِ أمير النصرانية وتطهير بيت المقدس تتابعت أساطيلهم بالمدد لتلك الثغور من كل ناحيةٍ قريبةٍ لبيت المقدس الذي كانوا قد استولوا عليه فأمدوهم بالعُدَد والأقوات، ولم تقاومهم أساطيل الإسكندرية لاستمرار الغلب لهم (أي الإفرنج) في ذلك الجانب الشرقي من البحر وتعدد أساطيلهم فيه...

وأوفد صلاح الدين على يعقوب المنصور سلطان المغرب لعهده من الموحدين رسولَه عبد الرحمن بن منقذ... طالباً مدد الأساطيل ليحول بين أساطيل الأجانب وبين مرامهم من إمداد النصرانية لثغور الشام، وأصحبه كتابه إليه في ذلك، وكان من إنشاء القاضي الفاصل البيساني...

وقد حمل الخليفة المنصور السفيرَ ابنَ منقذ على مناهج البر والكرامة... وفي هذا دليل —يقول ابن خلدون—على اختصاص، ملك المغرب بالأساطيل[1] وما حصل للنصرانية في الجانب الشرقي من هذا

---

[1] رحلة ابن جبير الأندلسي البلنسي، د. التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب... مصدر سابق، ج ٧، ص٢٩٤-٢٩٥.

البحر من الاستطالة وعدم عناية الحكام بمصر والشام، لذلك العهد وما بعده، بشأن الأساطيل البحرية والاستعداد بها للدولة... [2]

ويقول ابن خلدون في تاريخه عند حديثه عن شأن المهاداة بين ملوك الغرب والمشرق... "وكان صلاح الدين ابن أيوب هادي يعقوب المنصور ملك المغرب واستجاش أسطولَه لقطع مدد الفرنج عن سواحل الشام حين كان معنياً بإرجاعهم عنها وبعث في ذلك رسوله عبد الرحمن بن منقذ فأكرم المنصور رسولَه...

وقد أورد أبو شامة لائحة بالهدايا الثمينة التي قدمت للخليفة الموحدي من لدن السلطان صلاح الدين كما أوردها ابن خلدون[3].

وفي هذا الصدد لابد أن نشير إلى استقبال الأمير ابن منقذ من لدن الخليفة المنصور...
وكان الذي وجدناه في صدر مرافقيه الشاعر الكبير أبا العباس الجرَّاوي الذي كان من أكبر دعاة الوحدة الإسلامية...

ونرى من المفيد أن نسجل هنا نصاً رواه ابن خلدون ليس في "المقدمة" وليس في المظان المقصودة من تاريخه "العبر" ولكن في حديث بعنوان فرعي (الخبر عن وصول ابن منقذ بالهدية من قبل صاحب الديار المصرية...

هنا روى ابن خلدون في آخر العنوان: روى القول بأن المنصور جهز لصلاح الدين مائة وثمانين أسطولاً ومنع النصارى من سواحل الشام[4]. والمهم من كل ما قدمناه أن كل ما قدمناه أن المملكة المغربية كانت تعيش مع تلك المعارك خلافاً لما يقوله الكونت دوماص لاتري De mas latrie إنَّ ابن خلدون كان بدوره يروي ما عرفه عن تلك المعارك التي شغلت العالم المسيحي والعالم الإسلامي بضع سنين على ذلك العهد...

---

(1) الناصري: الإستقصا، ج ٢، ص ١٠٣.

(٢) المقدمة طبعة بيروت مصدر سابق، ص ١٥٨-١٥٩- طبعة تونس ٢٠٠٦ مصدر سابق، ص ٤٤٠-٤٤١.

(3) ابن خلدون: العبر، المجلد٦، ص ٥١٣. د. التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب، مصدر سابق، المجلد ٦، ص ٣٠٦.

(4) ابن خلدون : العبر، المجلد ٦، ص ٥١٣. د.التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب، مصدر سابق، المجاد ٦، ص ٣٠٦.

ونحن على مقربة من موضوع استنجاد صلاح الدين نرى من الأمانة العلمية أن نسجل هنا حقيقة ظلت غائبةً عن الذين كتبوا حول هذا الموضوع، ويتعلق الأمر بسفارة لاحقة برئاسة الأمير مُرهَف بن أسامة بن منقذ وردت على المغرب لتنقل آخر أخبار المنطقة وأن اتفاقية للهدنة قد أبرمت بين الأطراف المتنازعة...

وقد تضمنت رسالةً هامةً فلتت لسائر المؤرخين للحرب الصليبية[1] ومعنى كلّ هذا أن المغرب كان له اهتمام أي اهتمام لقضية الحروب الصليبية على ما أسلافنا.

ونحن في الحديث عن الحروب الصليبية المتتابعة لابد أن نتحدث عن مواصلة ابن خلدون للحديث عن هذه الحروب التي كانت لها أصداء واسعة في أرجاء أوروبا...

وهكذا نذكر أن مشاركة فرنسا في تلك الحروب الصليبية كانت من أبرز الأماني الأساسية لملك فرنسا لويس التاسع أو (سان لوي) كما قد يسمونه...

لقد انزعج لويس من روح التسامح التي انتشرت في الأراضي المقدسة بين المسلمين والمسيحيين في أعقاب (الحروب الصليبية السادسة).

وهكذا ففي أثناء مرضٍ شديدٍ ألم به نذر الملك المذكور أن يقوم بالحرب!! ومن هنا غادر باريس في يونيه-يوليه ١٢٤٨=صفر٦٤٦. وقصد مصر بهدف القضاء على الإسلام هناك (الحرب الصليبية السابعة) ومنها اتجه نحو الأراضي المقدسة، في طريقه احتل دمياط، ثم القاهرة، بيد انه انهزم بل وقع في أسر المصريين في معركة المنصورة ٨ فبراير ١٢٥٠=رابع ذي القعدة ٦٤٧، حيث عامله المصريون بنبلٍ وشهامة، ثم افتدى وأجلى الجيش (اتفاقية ١٢ماي ١٩٥٠). لقد قضى أربع سنوات في سوريا قبل أن يعود لفرنسا لكن فكرة الحرب كانت تسكنه ولم تدَع ساحته...

---

[1] د.التازي : سفارة السلطان صلاح الدين الأيوبي إلى الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور... مجلة أكاديمية المملكة المغربية، عدد ٢ تاريخ ١٩٩٤ ص ١٠٥.

ومن هنا قضى تونس بهدف تنصير الأمير الحفصي المستنصر!! بل تحريكه لمقاتلة ملك مصر على ذلك العهد السلطان بيبَرس BAIBRS، وقد احتل الملك الفرنسي (١٧ يوليه ١٢٧٠=٢٦ ذي القعدة ٦٦٨) وهناك لقي مصيره عام ٦٦٩ هجرية ١٢٧٠.

وقد فصَّل ابن خلدون الحديث عن هذه الغارات مذكراً في نفس الوقت بالاتفاقيات التي تم إبرامها بين مختلف الممالك النصرانية بمؤازرة البابا...

ويسوق ابن خلدون بهذه المناسبة القصيدة الشهيرة التي أنشدها سفير ملك مصر لدى ملك فرنسا، وهي من شعر جمال الدين يحيَ ابن مطروح شاعر السلطان بمصر.

قُل للفرنسيس إذا جيئتَه — مقال صدق من وزيرٍ نصيح
آجرك الله على ما جرى — من قتلِ عُبَّاد نصارى المسيح
أتيتَ مصرا تبتغي ملكها — تحسب أن الزَّمْر بالطبل ريح
فساقك الحيَن إلى أدهمٍ — ضاق به عن ناظريك الفسِيح
وكلّ أصحابك أودعتهم — بسوء تدبيرك بطن الضريح
سبعون ألفاً لا يرى منهم — إلا قتيلٌ أو أسير أو جريح
ألهمك الله إلِي مثلها — لعل عيسى منكم يستريِح!
إن كان (بابكم) بذا راضياً — فرب غش قد أتى من نصيح!
فاتخذوه كاهناً، إنه — أنصح من شق لكم أو سطيح
وقل لهم إن أزمعوا عودةً — لأخذ ثار أو لشغلٍ قبيح
دار لقمان على حالها — والقيد باق والطواشي صبيح!

يعني بدار لقمان الموضع الذي كان فيه اعتقال ملك فرنسا بالإسكندرية، ويعني بالطواشي في عرف أهل مصر هو الخصّي، اسمًا لحارس السجن الذي يوجد فيه الملك.

ولقد احتفظت الأرشيفات الأورُومتوسطية بنص الاتفاقية التي أبرمها سلطان المستنصر، وهي مؤرخة بتونس يوم ٢١ نوفمبر ١٢٧٠=٥ ربيع الثاني ٦٦٩ وهي متعلقة بالسلم والتجارة على ما تؤكده المصادر الأوروبية[1].

---

(1) تاريخ ابن خلدون، المجلد السادس طبعة دار الكتاب اللبناني، ص ٦٦٥-٦٦٦-٦٧١. د.التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج٧، ١٨٨-١٨٩، مصدر سابق، الزركلي: الإعلام ج ٤، ص ٥٦-٥٧.

ولقد صدرت بعد هذه المصالحات مراسلاتٌ من سلطان تونس إلى قادة المنطقة... إلى جميع الملوك الذين يهمهم أمر عقد هذا السلام الجديد لصالح العلاقات المسيحية الإسلامية[1]...

ولقد كان في صدر الملوك الذين خاطبهم المستنصر الحفصي من تونس العاهل المغربي الذي كان بالصدفة هو الملك الأول من دولة بني مرين... ولابد من أن نذكر هنا حدثاً دولياً عظيماً آخر سجله المشهد الأوروبي، وهو يعبر عما كان يشغل بال المؤرخ ابن خلدون الذي كان حريصاً على أن لا يهمل كل اللقطات والمحطات التي تتصل بعلاقات المسيحية والإسلام وبخاصة منها ما يجل خطوةً في صالح دعم العلاقات وتبديد السحب وهذه اللقطة التي نتناولها اليوم، تبلغَ القمةَ في أهميتها ودلالتها السياسية والحضارية...

لقد حدث وأن ثار الأمير القشتالي- ضون صانش DON SANCHE على والده ألفونصو العاشر ALFONS X وآزره معظم النبلاء واستطاع أن ينتزع العرش لنفسه..!

وحينئذ اتجه أبوه الملك المخلوع إلى العاهل المغربي السلطان أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المقلب بالمنصور- لما كان له من شبَه في السيرة والآمال بالمنصور الموحدي سابق الذكر- وهكذا أرسل في غرة المحرم ٦٨١=أبريل ١٢٥٢ سفارةً مؤلفةً من عيون الأحبار إلى مراكش، تحمل رسالةً تستمد السلطان المدد والعون ضد الولد المتمرد.

وبالرغم مما كانت عليه علاقات إسبانيا والمغرب بسبب حوادث الحدود المتجددة كل يوم، نجد أن سلطان المغرب يستجيب لصريخ الفونص ويعبر البحر من ميناء القصر الصغير إلى الأندلس في ربيع الثاني من السنة المذكورة ٦٨١=يوليه-غشت١٢٨٢.

وقد هرع ألفونصو إلى لقاء السلطان أبي يوسف يعقوب بمحلته بالجزيرة على مقربةٍ من مدينة رنده حيث نجد أن العاهل الإسباني يسلم التاج الذي تبقى لديه إلى العاهل المغربي الذي أمده بمائة ألف دينار ليستعين بها على حشد الجند...

---

[1] ابن خلدون، ج ٦ ص ٦٧١.

وقد أكد ابن خلدون أن هذا التاج كان ذخيرةً عند أسلاف ألفونصو العاشر وبقي عندهم فخراً للأعقاب لهذا العهد. ولم يقلع العاهل من الساحة إلا بعد أن وصل إلى حصن مجريط وحقق انتصاراتٍ ضد الأمير المتمرد على والده...

وقد ذكرت المصادر أن العاهل المغربي السلطان يعقوب في حديثه الخاص مع ألفونصو العاشر سأله: لِمَ لم يتوجه بطلب النجدة إلى ملك فرنسا فيليب لوهاردي مع أنه تجمعه به قرابة؟ وهو غير بعيد عنه، فأخبره بأن العلاقات العائلية بينهما ليست على ما يرام[1].

وهنا نقف على رسالةٍ في منتهى الأهمية يوجد أصلها في متحف التاريخ بباريس تحت رقم A.FIII۲۰۰، ونغتنم الفرصة لنعتب على ابن خلدون إهمالها وعدم ذكرها!!

وقد وجهها العاهل الفرنسي يتوسط فيها بين الملكين المسيحيين من أجل الصلح بينهما لخير بناء السلام في جنوب أوروبا!!

ومنَ المهم أن نجد أن العاهل المغربي ينعت ما وقع بين الوالد والولد بالفعل القبيح في كل الأديان... وأنه بالرغم من مخالفة ملك المغرب لملك إسبانيا في الدّين، فقد رأى من واجبه أن ينفر له النفرة التي تليق بما للملك ألفونصو من رتبةٍ عليةٍ وعزٍ سلطان[2]...

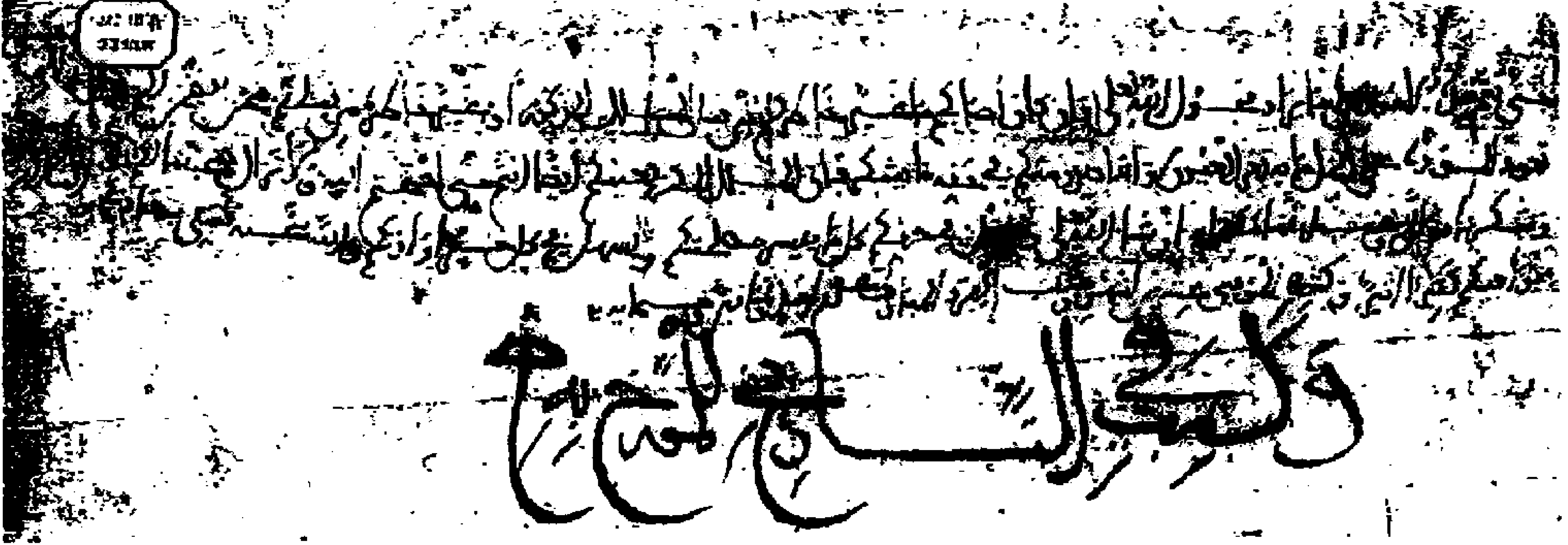
وقد بادر ملك المغرب بالمناضرة لا طمعاً في بلاد ملك قشتالة ولا في ماله فإن الله أعطانا، تقول الرسالة الملكية من البلاد والمال ما كمل لنا صلة الإنعام والإحسان... وسارعنا من أقاصي بلادنا رغم أننا لسنا على صلح ملاحقةً لهذا العيب العظيم... فأنجح الله تعالى العمل... حتى رددنا البلاد إلى يد الوالد ولم نترك من جيوشنا، على كثرتها، من يطأ بلاده، ولا من يشرب فيها ولو الماء..! ونحن لا نزال معه يدا واحدة...

---

(1) ابن خلدون: التاريخ، ج ۷، ص ۲۲٤– الاستقصا ج ٤، د.التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج ۷، ص ٦٣–١٨٩.

(2) د.التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج ۷، ۱۹۰ Gisele Chevin; apercu sur le relation de la France .avec le Marocl1es 1927

وفي إشارة إلى ما كان بين الملكين من تنافر كان سببا في التباطؤ... "قال العاهل المغربي مخاطبا ملك فرنسا: فإن كان أصابكم ما غير خاطركم من قبل الملك المذكور أو غير خاطره من قبلكم فنحن نضمن لكم زوال ذلك حتى تعود المودة على أكمل ما تقر به العيون".



وخلافا لما يزعم البروفسور بوتول Bouthoul الذي يذكر ابن خلدون لم يهتم أبدا بما يخرج عن نطاق العالم الإسلامي والديانة الإسلامية مستحقرا كل ما يعود إلى أوروبا النصرانية[1].فإن المتتبع لحديث ابن خلدون في المقدمة عن مدينة روما عندما يصفها بالعظمى ويذكر أنها كانت كرسي ملك الفرنجة ومسكن (البابا) بطريقهم الأعظم وما فيها من المباني الضخمة والهياكل الهائلة والكنائس العادية (المقدمة) ما هو معروف الأخبار...

هذا إلى حديثه عن مدينة القسطنطينية كرسي القياصرة... وحديثه عن الفلسفة النافقة الأسواق ببلاد الفرنجة، وحديثه عن الرفه الذي تتمتع به الأمم النصرانية، عن الدفائن والكنوز في بلاد الإفرنج...وعن شارات الملك والسلطان في أمم النصرانية، هذا إلى حديثه الأساطيل النصرانية في نهاية الأمر وعن اهتمام هيلانة أم قسطنطين... وفي حديثه المسهب عن اسم البابا في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهودية.

ومما تجب ملاحظته أن هذا الحديث عن (البابا) و(الكوهن) يأتي مباشرة عقب فصول الخلافة الإسلامية وإمارة المومنين، ويتضمن هذا الحديث مقارنة بين الخلافة في الإسلام وبين رئيس الملة عند النصارى[2]... وسنلاحظ كذلك في المجلد الثاني سلسلة فصولٍ عن دولة اليونان والروم واللاتين والقوط وغير هذه الأمم بمعنى أن الرجل لم يقتصر حديثه على الإسلام.

---

(1) Gaston Bouthoul: IBN KHALDUN SAPHLASOPHIE SOCIAL

(2) ساطع الحضري: دارسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة ثالثة، ١٣٨٧-١٩٧٦.

وفي المجلد الرابع نجد فصلاً يحمل عنوان الخبر عن أن أصل ملوك بني أدفوش من الجلالة بعد القوط، ولعهد المسلمين، وأخبار من جاورهم من الفرنجة والبشكنس والبرتغال.

ويقارن ويفارق بين التشابه في سير الأمور عند ملوك النصرانية وعند ملوك المسلمين فيقول: وقد ركبهم من الخلاف والمنافسة في أوقات ضعفهم واختلاف ملوكهم كالذي ركبه المسلمون.!!

هذا إضافة إلى ما يلاحظه القارئ في مختلف المجلدات من حديثٍ عن الأخبار المتعلقة بالمسيحيين والمسلمين مما قدمناه الإشارة إليه ونحن نتحدث عن الصراعات التي كانت تنشب أحيانا بين هذا الفريق أو ذاك، وهكذا نتأكد أن ابن خلدون لم يكن عاكفاً على نفسه بل إنه كان منفتحاً على عالمه، ورجَل بيئته.

وقد كان من أهم اللقطات التي أبرزها ابن خلدون في مقدمته مما استحق أن يترجم حرفياً من لدن الكونت دوماص لاتري De mas latrie. في موسوعته عن العلاقات بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي. هذه اللقطة التي تتصل بموضوع الاستفادة من الخبْرة الفر نجية في ميدان الحروب.

وهكذا نجد أن المؤرخ المغربي ابن خلدون يتحدث عن سر وجود الطائفة من الإفرنج بين جند المغاربة حيث إن الإفرنج اختصوا بنمطٍ من الحرب لا يعرف المغاربة الذين بحاجةٍ ماسة إلى ذلك النوع من الاختصاص.

ولابد أن نلاحظ أن هذا النوع من الاستفادة "بالميلشيات" أدى في بعض الأحيان إلى الاعتماد على تلك "الميلشيات" في تصريف الشؤون الداخلية مما كان يفضي إلى عدد من المضاعفات والواربات[1]. وهناك مشاهد دولية عاشها ابن خلدون بنفسه ولم يروها عن أحد.

وعن طريق ابن خلدون قرأنا عن حدَثٍ يُعتبر من أبرز الأحداث في تاريخ العلاقات الأورومتوسطية حضره ابن خلدون وهو ببلاط فاس، ويتعلق الأمر باجتياح أحد الضباط العسكريين من جنوة لمدينة طرابلس عام ٧٥٥=١٣٥٤. حيث عاثوا في المدينة سلباً ونهباً.

---

[1] مقدمة ابن خلدون طبعة بيروتن ص ٤٩٣، دوماس لاترين، ٢٧٤.

وحاول الأمير قابس أبو العباس أحمد ابن مكي افتداءها من الجنوبيين، لكن استعصى عليه ذلك لأنهم شرطوا أداء مبلغٍ من المال يقدر بخمسين ألف مثقال من الذهب العين.!!

وحتى لا يدرك حاكم قابس المدينة عرضة للاحتلال فكر في أن يفتح اكتتاباً يجمع بمقتضاه من ذوي اليسار وأصحاب النفوذ في المدينة ما يمكن أن يسدد به ذلك المبلغ، لكنه عجز فعلاً عن أن يحصل على ما يحقق الرغبة.

ومن هنا وردت فكرة إرسال سفارةٍ إلى العاهل المغربي السلطان أبي عنان الذي كان يأمل إرسال جيشه وأسطولِه للإفراج عن المدينة غير أنه رأى أن ذلك لا يتأتى لبعد الأقطار، لكنه مع ذلك لجأ على فكرة افتداء المدينة بالمال. وحينئذ... بعث السلطان أبو عنان بالمبلغ المذكور ، ولم يكن يخطر بالبال أن تكون خمسة قناطير من الذهب بالنسبة لأبي عنان نزراً يسيراً حتى جاء بها العاهل المغربي الأمر الذي شاع عند سائر ممالك أوروبا...

لقد كانت مكرمةً بعيدة المدى وما تزال أصداؤها قائمة،قل في الملوك من يأتي بأمثالها وعز عليهم مثالها "على ما قال ابن بطوطة الذي عاش بدوره حدَثَ افتداء طرابلس الغرب.

وهكذا خلصت البلاد من الهول الذي عرفته باحتلال الجنوبيين وأنقذت المنطقة كلها من مد خطير كان يهدد أطراف المغرب الكبير.

وقد اعتمدت المصادر الأوروبية جميعها على ابن خلدون وابن بطوطة في تسجيل هذا الحدث الكبير الذي يحتفظ الأرشيف الإيطالي بوثائق مدققةٍ عن ظروفه وصروفه[1].

[1] ابن خلدون: العبر، طبعة بيروت، ج ٦ ، ٨٣٦-٨٣٧-رحلة ابن بطوطة: تحقيق د.التازي، نشر أكاديمية المملكة المغربية، الإبداع القانوني ١٩٩٧/٣٢١، ج ٤ ص ٣٥٠-٣٥١-أبو سالم العياشي الرحلة –الناصري الرحلة- د. التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج٧ ٣٤-٣٥، ص١٧٢-١٧٣،De mas lartie: relations introduction294

ونغتم فرصة حديثنا عن جمهورية جنوة لنعتب مرةً أخرى على مؤرخنا الكبير إهماله لذكر العلاقات المغربية مع جمهورية بيزا التي كانت تعتمد على بنود اتفاقية معروفة البنود والشروط وهي تحمل تاريخ يوم الأحد ٢٨ ربيع الثاني ٧٥٩ ، ٩ أبريل ١٣٥٨، وهي تعطي فكرة عن صدى المسلمين في جهوريات أوروبا[1].

وقد حضر ابن خلدون نفسه يوماً مشهوداً في بلاد السلطان أبي سالم أخي أبي عنان بفاس كان سجلاً للحديث عن العلاقات الإفريقية الإفريقية... أي علاقات إمبراطور مالي بالمملكة المغربية.

وهكذا نقرأ أيضا في ابن خلدون عن السفارة الفريدة التي بعثتها المانسا(المالي) إلى السلطان المغربي، وقد اشتهرت هذه السفارة بأنها حملت في جملة ما حملت على المغرب هدية.
الزرافة، هذا الحيوان الغريب الشكل، العظيم الهيكل الذي اعتاد عظماء إفريقيا السوداء أن يتحفوا به إخوتهم من الأفارقة في الشمال منذ حكم بني أمية بالأندلس على ما يفهم من المؤرخ الأندلسي ابن حيان.

لقد وصلت الوفادة السودانية إلى حضرة فاس في صفر من سنة اثنتين وستين وسبعمائة (دجنبر ١٣٦٠ يناير ١٣٦١) فكان له يوماً حاشداً خرج له كل الناس.

ويتحدث ابن خلدون عن احترام "التشريفات والمراسيم" في الدولة لعادات الدولة الأخرى، فيذكر أن الوفد السوداني لما حضر بين يدي العاهل المغربي أدى رسالته بتأكيد الود والمخالطة...وأن الترجمان كان يساعد على تبليغ ما يقوله السفير، بينما كان بقية الحضور يصدقون السفير بالنّزْع في أوتار قسِيهم على العادة المعروفة لهم... وكانت تحيتهم للسلطان حسب تقاليدهم، أن اخذوا يحثون التراب على رؤوسهم، على ما كانت عليه سنة ملوكهم!
وأنشد الشعراء قصائدهم، وكان في صدر الذين نظموا صاحبُنا ابن خلدون الذي تحركت قريحته بقصيدة طويلة يصف فيها الزرافة التي كانت ظاهرة إعلامية نادرة المثال بالنسبة للذين كانوا يرون فيها مخلوقاً غريباً يعرف بطبيعة بيئة غريبة:

[1] د.التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج ٧، ص ١٧٥ وما بعدها.

ورقمية الأعطــاف جــاليةٍ　　موشـــية بـــوشـــائع البُـــرد
وحْشية الأنساب ما أنست　　في موحش البيـــداء بالقـــود
نســـمو بجـــيدٍ بالغٍ صُعُدا　　شرف الصروح بغـــير ما جهد
طالت رؤوس الشامخات به　　ولربمـــا قصـــرت عـــن الوهد

وقد تابعنا ابن خلدون وهو مقيم بالأندلس حيث مارس نفسُه السفارة عن العاهل الغرناطي الغني بالله إلى العاهل القشتالي بيدرو (القاسي) Pedro el Cruel... حتى يضمن للمنطقة مستقبلاً أكثر استقراراً وأوفر راحة.

ولم يقع اختيار السلطان الغني بالله إلا على ابن خلدون الدبلوماسي المحنك ليقوم بهذه المهمة الدقيقة في نهاية سنة ٧٦٥=١٣٦٤.

كانت هذه هي المناسبة الأولى التي يحتك فيها ابن خلدون مباشرةً بالعالم المسيحي.

يحتفظ لنا التاريخ بنص رسالة الاعتماد التي حملها ابن خلدون إلى ملك قشتالة ولكنا مع ذلك وبفضل المذكرات التي سجلها ابن خلدون نتوفر على معلوماتٍ عن "الهدايا الفاخرة" التي صحبت السفير إلى ملك قشتالة من ثياب الحرير وفارع الجياد التي يصفها السفير بالمقرَّبة أي التي لم يصلها غريب عن نسبها! أي إنها جياد عتيقة أصيلة، وقد كانت الجياد مقرونة بالسروج المثقلة المطرزة بالذهب.

وتمت المقابلة بالقصر الملكي في إشبيلية، الذي كان بالأمس ملتقى لملوك الأندلس وملوك العالم ..! حيث أثارت نقوش قاعة السفراء ذكريات الأسلاف والأجداد.

كان ابن خلدون يستعرض شريط التكريم الجم الذي لقيه من عاهل قشتالة، ولكأنما بدا له أن هناك تجاوزاً في تلقيب بيير بالقاسي "cruel" لقد وجد فيه مثال اللطف ودماثة الخلق وأظهر بيير اهتمامه بأوائل سلف ابن خلدون في إشبيلية يعتبرهم شركاء له في المواطنة...

وقد كان من حسن حظه أن يصادف بمجلس العاهل الإسباني شخصيةً كان تعرَّف عليها وهو ببلاد السلطان أبي عنان بالعاصمة المغربية: فاس.

ويتعلق الأمر بالطبيب إبراهيم بن زُرْزُر اليهودي الذي كان السلطان استدعاه من الأندلس للتداوي، وكان يومئذٍ يعمل بقصر ابن الأحمر عاهل غرناطة... ثم التحق بقصر العاهل القشتالي في ظروفٍ خاصةٍ تحدثت عنها كتب التاريخ.

قد وجد ابن خلدون في هذا اليهودي خير سندٍ نفعه، أولاً في تقديمه تقديماً جيداً للعاهل الإسباني، وثانياً في تسهيل المهمة التي ورد ابن خلدون من أجلها، ولم يكن عند السفير أعز من تلك الصدفة.!!

ولقد أسى العاهل القشتالي يطبع في أن يقبل ابن خلدون المقام معه بصفة نهائية، وهو أي ملك قشتالة مستعد أن يرد على ابن خلدون تراث أجداده بالأندلس. لقد زوده الملك بطائفةٍ من الهدايا كان من بينها مطية فارهة بسرجٍ ولجامٍ ذهبيين!

حاولت أن أجد صدى لسفارة ابن خلدون في المصادر التاريخية الإسبانية وبخاصة لدى المؤرخ القشتالي المعاصر لويث دي أيلا Luis de Ayala لكني لم أجد أثراً لذلك!

لقد خدم ابن خلدون في هذه السفارة أمر العلاقات بين ثلاث جهات:قشتالة، والمغرب، وغرناطة...

وعندما أصبح ابن خلدون بالقاهرة عاصمة المماليك، أمسى على صلةٍ ببلاط الملك الظاهر برقوق...إن الرجل دأب على أن يظل "خالصة الملوك والسلاطين" على حد تعبير الذين كانوا يعرفونه عن كثب، ويعرفون عن تعلقه بمجالس ذوي النفوذ...

وهناك وجدناه يقوم إلى جانب وظيفته كقاض للمالكية، يقوم بدور سفير المغرب المقيم بالقاهرة إذا صح هذا التعبير... حيث نراه ما ينفكُ متعلقاً ببلاد المغرب الأقصى.

لقد كان يغتنم -وهو بمصر- فرصة وصول البعثات المغربية ليقدمها للملك الظاهر... على نحو ما كان يقوم بدور المستشار لدى هذا الملك الظاهر فيما يتعلق بالتعامل مع المغرب فهو دائماً حاضراً لتقديم المعلومات المطلوبة.

وهكذا اغتنم الفرصة وصول السفير المغربي يوسف بن علي بن غانم ٧٩٣=١٣٩١ وعمل على تسْريع اتصال السفير بملك مصر الذي أكرم لقاء السفير المغربي يوسف وحمله هدية سنية إلى صاحب المغرب أجاب عنها ملك المغرب بطائفة من الهدايا الرفيعة...

ومن الطريف أن نجد الملك الظاهر يبعث بوفد مصري برئاسة مملوكه قُطْلو بُغا kutlo Boga وكانت المناسبة هذه المرة إرسال نسخة من تاريخ ابن خلدون هدية منه إلى خزانة العاهل المغربي ابن فارس عبد العزيز (الثاني)[1] بن أبي العباس بن أبي سالم، أو بالأحرى إلى خزانة جامع القرويين، كانت نسخة طبق الأصل من النسخة التي أهداها للعاهل المصري الملك الظاهر برقوق...

هذا وقد جدَّ في الساحة المشرقية حدث دولي جد هام، ويتعلق الأمر بظهور تيمور لنك في المنطقة وانسياب التتر في بلاد الشام الأمر الذي حرك سلطان مصر الملك الناصر فرج لوقف الزحف التتري وكان ذلك بتاريخ ربيع الأول ٨٠٣=نوفمبر ١٤٠٠.

وهنا وجدنا ابن خلدون يقوم بدور السفير من أجل تطويق حركة التتر في المنطقة...
لقد كان المصريون في حاجة إلى طلب السلام من الملك التتري تيمور لنك!

لقد سأله تيمور عن أصله وقد رآه بزيه المغربي الخاص، وهنا اخبره بأنه ينتسب للمغرب الجوّاني على حد تعبيره، وسأله تيمور عن معنى الجوّاني... وقد وجد ابن خلدون فرصة ليعرّفه بالمغرب الأدنى والأوسط والأقصى وقدّم له بعضَ المدن المغربية كان منها طنجة وسبتة وسجلماسة وفاس... وطلب إليه تيمور أن يقدم له هذه المعلومات مكتوبةً بل اقترح عليه أن يصحبه إلى سمرقند ليكون ضمن جلسائه، من يدري؟ لعله كان سيجتمع بسفير قشتالة كلافيجو لدي تيمور. لقد كان هذا اللقاء تاريخيًا في نظر كل الذين تحدثوا عن الرجلين.

---

[1] لا ننسى أن هذا السلطان رفض رفضًا باتًا أن يُسلم لسان الدين ابن الخطيب الذي كان ابن خلدون يعتبره صديقًا حميمًا وقد نعت العدوان عليه بالحادثة الشنعاء، ونحن نعرف أن صراع ابن الخطيب كان نذيرًا بنهاية بند مرين

ويذكر المؤرخ الأميركي ويل ديورانت Will Durant في كتابه (قصة الحضارة) أن ابن خلدون عرض على تيمورلنك ما كتبه عن الأسباب التي حملت التتر على مهاجمة بخارى واجتياح بغداد، وتتلخص في أن الأمير جلال الدين بن خوارزم شاه أساء معاملة سفراء جنكيز خان الذي كان يتوق إلى ربط علاقات تجارية مع دار الإسلام... فعوض أن يقوم جلال الدين بدراسة العرض تسرع إلى قتل السفراء[1]

ولقد كان ابن خلدون، كما سجل ذلك في مذكراته، كان يتوقع ظهور زعامة ما بالمشرق! كان حواراً طريفاً حول توقعات ابن خلدون، كان الترجمان يقوم بنقل كل ما يقوله ابن خلدون... وهكذا زوَّد الزعيم التتري بأول معلومات له عن المغرب، لقد أمسى ابن خلدون مرجعاً علمياً وتاريخياً على الصعيد الدولي فيما يتصل بعلاقات التتار بالمشرق والمغرب.

لاشك أن هذا اللقاء التاريخي بين شخصية كبيرة كابن خلدون مع شخصية هامة كتيمور لنك، كان له اثر ملحوظ في أدبيات العلاقات بين دولة المماليك، والمملكة المغربية من جهة، وبين الزعامة التتارية من جهة أخرى علاوة على ما خلفه من أصداء هنا وهناك.

وهكذا من خلال هذا العرض رأينا حضور ابن خلدون وعلى صُعُد مختلفة في عدد من المواقف ذات الطابع الذولي من التي كان لها أثر، في مختلف الجهات ، سواء أكانت بالقارة الإفريقية أو الأوروبية أو الأسيوية إضافةً إلى ما نلمسه من خلال السطور التي قرأناها سواء في "المقدمة" أو "التاريخ العام" منذ أن وصل صدى ابن خلدون إلى أوروبا.

نحن على علمٍ أن البروفسور ناتانيل شميت N.SHMIDT من جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية نشر كتاباً عام ١٩٣٠ عن تطورات تاريخ ابن خلدون إلى أوروبا يستهل كتابه بهذه العبارات:
"أربعمائة سنة مرت على موت ابن خلدون عندما ظهرت بعض القطع من كتاباته ونشرت عام ١٨٠٦ مترجمةً إلى الفرنسية من قبل البارون سيلفيسترد صاسي De casy".
خلال تلك القرون العديدة المديدة كان أعظم مؤرخي العرب يكاد يكون مجهولاً في أوروبا!...

[1] تذكر بعض المصادر أن الخليفة العباسي الناصر هو الذي أغرى جنكيز خان بالهجوم على أرض جلال الدين الذي أخذ يتقوى على العباسين! حيث نرى أن بغداد تبعث برسول للتتر وتنقش الرسالة الموجهة لهم على رأسه حتى لا يتعرض للتفتيش في إقليم جلال الدين. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. تازي، نشر أكاديمية المملكة المغربية ١٩٩٧ III ٢٣. ابن خلدون، نشر دار الكتاب اللبناني ١٩٥٦، ج خامس، ص ٢٣٦ ١١٧٣. قصة الحضارة مجلد ٢٦ ص ٤٧-٧٤.

ويعتقد ناتانيل شميت بأن آثار ابن خلدون كانت معلومة في أسبانيا خلال القرن الخامس عشر، ونحن نعلم من خلال ما عرضناه أن ابن خلدون زار الأندلس مرتين اثنين... ويبدو أن ما تعرضت له المخطوطات- العربية من عمليات الإحراق كانت وراء عدم انتقال آثار ابن خلدون إلى أوروبا منذ ذلك الوقت، ولابد أن نذكر هنا أن أول ذكرٍ لاسم ابن خلدون في البلاد الأوروبية[1] جرى بواسطة كتاب أحمد بن عربشاه الدمشقي، الكِتاب المشهور باسم "عجائب المقدور في أخبار تيمور" فقد طبع نصه العربي عام ١٦٣٦ على يد المستشرق الهولندي المعروف جاكوب كوليوس[2] ونشرت ترجمته للفرنسية عام ١٦٥٨ على يد بيير فاتي P.Vatier وترجمته إلى اللاتينية عام ١٧٦٧ على يد صامويل مانجر Samuel manger.

ومن المعلوم أن أحمد بن عربشاه وصف في كتابه هذا، مِن بين أول ذكر لاسم ابن خلدون في كتاب طبع ونشر في البلاد الأوروبية... وأما الكتاب الثاني الذي نقل اسم ابن خلدون إلى الغرب فهو كتاب (كشف الظنون) الذي ترجم إلى اللاتينية والفرنسية، وقد ذكر ابن خلدون عدة مرات لكن ذكر الرجل عن طريق هذين التأليفين لم يكن كافياً لإخراج ابن خلدون من منطقة الظلّ والإهمال إلى أن أتى القرن التاسع عشر...

ويرجع تاريخ أُولى الترجمات إلى عام ١٨٠٦، كما أشرنا حيث نشر الأستاذ سيلفيستر دي صاسي ترجمةً فرنسية لأبحاث (البيعة) و(شارات الملك)... كما نشر عام ١٨١٠ بعض الأبحاث الأخرى لكن كل ذلك لم يكن كافياً لإلفات النظر لعمل ابن خلدون.

وأتى بعد هذا المستشرق النمساوي هامر بورشتغال Hammer Purgstal فنشر عام ١٨١٢ رسالةً باللغة الألمانية أشار فيها إلى نظريات ابن خلدون وخلع عليها لقب مَنْتِسْكيو العرب Ein arabische Montesquieu. لكن قيمة ابن خلدون لم تظهر للأوروبيين الظهور الكافي إلا بعد أن طبع كاترمير Quatremer النص العربي وجعلها في متناول الباحثين ولاسيما بعد أن نشر دوسلان ترجمتها الفرنسية...

---

(1) نجيب العقيقي: المستسرقونIII. ٩٩٨.

(2) تاريخ المن بالإمامة' تأليف ابن ماجد الصلاة تحقيق ، د.التازي، دار الغرب الإسلامي بيروت، ثالثة١٩٨٧، ص ٣٢ تعليق١.

ومن المعلوم أن طبع النص العربي ونشر الترجمة الفرنسية تمَ خلال الربع الثالث من القرن التاسع عشر بين سنة ١٨٥٧ وسنة ١٨٦٨ تقريباً في نفس التاريخ الذي ظهرت فيه رحلة ابن بطوطة مترجمةً من لدن ديفريمري Defremry وسانيكينيتي Sanguinetti.

وهكذا وصلت تآليف ابن خلدون إلى أوروبا إلاّ أن ما نلاحظه هو أن الاستفادة من ابن خلدون ظلت محدودةً فيما يتصل بمرجعيته حول التاريخ الدولي على ما عرفناه مما أسلفناه.

ومع ذلك فإنّ المؤرخين العثمانيين سبقوا إلى ترجمة المقدمة إلى التركية واستفادوا منها حتى أن بعضهم اعتبر "واقعة أنقرة" آخر دليل على صدق نظريات ابن خلدون[١] ولا ننسى أن نذكر أن البرتغاليين انتبهوا بدورهم إلى ترجمة ابن خلدون ونحن نعلم أنهم كانوا السباقين لترجمة رحلة ابن بطوطة...

لقد عرفنا من خلال ابن خلدون الكثير عن العلاقات المتوسطية الأوروبية مما كان مصدراً لكل الذين كتبوا عن الغرب الإسلامي، والإشارة إلى الموسوعة الشاملة التي أصدرها الكونت دوماص لاتري De mas latrie في تأليفه الموثق عن العلاقات التجارية سواء في "المدخل" أو"المتن" أو"المختصر".[٢]

علمنا على ما أسلفنا عن أنواع الهدايا المتبادلة بين قادة الدول على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم، هدايا من كل نوع، وهي تعبر عن المظاهر الحضارية لمختلف الدول التي كانت تعيش حول البحر المتوسط الذي كان يحمل ابن خلدون اسم البحر الرومي أو البحر الشامي...

وعن طريق ابن خلدون عرفنا عن أسماء السّكة التي كانت رائجةً في هذا الوقت بمختلف الجهات وما من شك في أن العملات تكون وحدها عنصراً مهماً في دراسة التواصل الاقتصادي بين العالم العربي والإسلامي والعالم الأوربي...

---

(١) تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد، ص١٥، الحصري: دراسات عن المقدمة، ص١٤١.

Le compte de mas latrie: relation et commerce de l'Afrique septentrionale avec les nation cetiennes age 1886 [2] p.274-275

رأيها حول أعماله وإنتاجه... وذهبت أسأل في عين المكان، عما يعتقده الأمريكان حول ابن خلدون وآرائه... ولشد ما كان استغرابي وأنا أرى أن المكتبة الأمريكية تنوء بما تتوفر عليه من الأعمال التي تتعلق بهذا الرجل الذي سبق زمانه في رأي عدد من العلماء الأمريكان حول ما فاجأ الناس به من أفكار جريئة صادقة سابقة زمانها! لم يستطيعوا الإفصاح عنها حتى جاءهم هذا الرجل من أقصى البلاد ليبلغهم الرسالة...

ومن هنا لا نستغرب الشعار الذي رفعه الأستاذ الأمريكي شارلس كالآغير Gallagher[1] الشعار الذي يقول: إن هناك ثلاثةَ أفارقة يرجع لهم الفضل في تعريفنا بعالم الشرق: ابن رشد وابن بطوطة وابن خلدون.

والحقيقة أن الفكرة التي كانت سائدةً في منظمة اليونيسكو في منتصف القرن الماضي من أن ما يكتبه الأفارقة تبقى فائدته مقصورةً على إفريقيا، أقول تلك الفكرة أصبحت متجاوزة! وهكذا فإن ما كتبه الإفريقي بالأمس البعيد والقريب أمسى محل اهتمام من سائر أطراف العالم في سائر القارات، ومن هنا وجدنا أن الجامعات الأمريكية، في مختلف الولايات، تقيم الاحتفالات تلو الاحتفالات، وتقدم البحوث تلو البحوث للاحتفاء بالرموز الإفريقية... من أمثال ابن رشد وابن بطوطة وابن خلدون يعتبرون مثل هؤلاء جسوراً علمية ربطت بين الحضارة الإسلامية العربية في عالم المشرق وبين الحضارة الغربية في عالم الغرب... وينبغي لنا أن نقوم بمراجعة شاملة لكل ما كتبه الأمريكان مثلاً عن ابن خلدون، وفلسفة ابن خلدون، وإبداعات هذا الرجل العظيم الذي سبق زمانه، والذي كان وسيظل نموذجاً يُحتذى عندما نذكر الانفتاح على العالم، وعندما ندعو إلى "التنازل" كما كان يسميه في القرن الرابع عشر...

---

[1] Charles F.Gallagher. The United States and North Africa. Harvard Universito Pres. 1363,p249

العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون

أحمد نبيل صادق

أحمد نبيل صادق أحمد

الدرجة العلمية: بكالوريوس العلوم السياسية بتقدير جيد جدًا ومشروع التخرج بتقدير امتياز بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة دفعة 2005.

طالب ببرنامج ماجستير العلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة

مجيد للغتين الإنجليزية والأسبانية

حصلتُ على جائزة الدكتور بهجت قرني لحصولي على أعلى تقدير في مادة العلاقات الدولية في الفرقة الثانية

حصلت على تدريب داخل الكونجرس الأمريكي عن كيفية العمل بالمؤسسة

أعمل باحث علوم سياسية ومترجمًا في قسم المشروعات الخاصة بإدارة الإعلام والمشروعات الخاصة بمكتبة الإسكندرية

باحث معتمد في دورية رواق عربي المتخصصة في حقوق الإنسان والصادرة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

Abstract

This paper addresses the chapters in Ibn Khaldun's ***Muqqadima*** which deal with international relations. I am going to use the methodology of "text reading" as an approach to those texts. This approach falls into five kinds of reading:

1. The knowing
2. The collecting
3. The effecting
4. Reading the text as a communicative message
5. Reading the horizon of the text.

The previous kinds of reading together integrate to be instrumental in analyzing, reading and understanding what the author intended since more often than not what the author means is not mentioned explicitly in the text. Ibn Khaldun's text transcends the limits of time and space and can be made use of in present times.

The chapters I will tackle include timeless truths such as:

- "Imperialist countries cannot be encroached upon" (Chapter Seven, Part Three)
- "The greatness of a country and its longevity depends upon the bulk of its people" (Chapter Eight, Part Three)
- "Brutal countries are better expansionists" (Chapter Twenty One, Part Two)
- "The new state appropriates the settled one through deception not achievement" (Chapter Forty Nine, Part Three)

I will also tackle texts by other thinkers who dealt with similar ideas as those of Ibn Khladun like Niccola Machiavelli and Joseph Nay. Ibn Khaldoun did not reach a comprehensive theory on international relations. Nevertheless, the importance of his concepts is worthy of analysis.

ملخص

ستقوم هذه الورقة البحثية بالتعرض للفصول التي تناولت العلاقات الدولية في مقدمة ابن خلدون، كما يتضح من العنوان، وسيتم منهاجية قراءة النص كاقتراب من النصوص المذكورة في هذه الفصول، وينقسم هذا الاقتراب إلى خمسة أنواع من القراءات:

أ. قراءة عالمة.
ب. قراءة جامعة.
جـ- قراءة فاعلة.
د- قراءة النص كرسالة اتصالية.
هـ- قراءة في أفق النص.

إن القراءات السابقة إنما تتكامل جميعا لتحيط بالنص المراد تحليله وقراءته ورؤيته وفهم ما أراده الكاتب من وراءه، فليس كل ما يريد أن يعبر عنه مذكورًا في السطور، ولكن هناك ما هو بين السطور، في رأيي أن هذه الطريقة المنظمة لقراءة النص لديها القدرة على الإحاطة بالنص، واستيعابه، بل ومحاولة الاستفادة منه في عصرنا هذا، خاصة أن العلامة "ابن خلدون" لديه العديد من الأفكار النافذة والعابرة للزمان، وعليه فسأتناول الفصول التي تتناول العلاقات الدولية في المقدمة وهي:

أ. "في أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها" الفصل السابع من الباب الثالث.
ب. "في أن عظم الدولة واتساع نطاقها، وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة" الفصل الثامن من الباب الثالث.
جـ. "إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع" الفصل الحادي والعشرون من الباب الثاني.
د. "اتساع نطاق الدولة أولا ثم تضايقه طورا بعد طور" الفصل الثامن والأربعون من الباب الثالث.
هـ. " في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالناجزة" الفصل التاسع والأربعون من الباب الثالث.

وخلال قراءتي لهذه النصوص سأتناول أفكار مفكرين أخرين عن نفس الأفكار التي تناولها ابن خلدون مثل "مكيافيللي وجوزيف ناي" انتهاءاً من هذه القراءة بالوصول إلى توضيح أن ابن خلدون لم يضع نظرية شاملة للعلاقات الدولية على قدر أنه ذكر مفاهيم هامة في العلاقات الدولية وحللها عقليًا ومنطقيًا.

العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون

تصدير

سأتناول خلال هذه الورقة عددًا من فصول مقدمة "ابن خلدون"، هذه الفصول ذات الصلة الواضحة بالعلاقات الدولية، ولكن لا يعني هذا أن الباحث سيقتطع هذه الفصول من سياقها داخل المقدمة، كذلك لا يسع إطار هذه الورقة تناول أكثر من هذه الفصول بالمنهاجية التي سيتم عرضها لاحقاً، فمفهوم القوة المتمثل في العصبية لدى "ابن خلدون" ممتد عبر أغلب فصول المقدمة، ومن هذا سأقوم بتحليل الفصول الخمسة بالمنهاجية لاحقة الذكر، وهذه الفصول هي:

أ. الفصل الحادي والعشرون من الباب الثاني تحت عنوان "إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع".
ب. الفصل السابع من الباب الثالث "كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها".
جـ. الفصل الثامن من الباب الثالث "في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة".
د. الفصل الثامن والأربعون من الباب الثالث" في اتساع نطاق الدولة أولاً ثم تضايقه طوراً بعد طور".
هـ. فصل من الباب الثالث "في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة".

سأقوم من خلال هذه الفصول بوضع تصور حول أفكار "ابن خلدون" عن العلاقات الدولية في عهده، وهل استطاع أن يتوصل إلى نظرية متكاملة متوسطة المدى على الأقل من خلال أفكاره؟، باستخدام منهجية قراءة النص، هذه المنهجية القادرة من وجهة نظر الباحث على الإحاطة بالنص إحاطة كاملة، وتحليله بشكل موضوعي، لكي يتم تفادي الأخطاء التي وقعت فيها معظم القراءات السابقة، حيث تبقى قراءة النص هى عملية ذاتية للتفاعل بين الباحث والنص المراد قراءته.

فهناك تصنيف طرحه الدكتور محمد أحمد الزعبي، للقرءات التي تعرضت لمقدمة "ابن خلدون" ونصوصه هي:

أ. القراءة الأوروبية الكولونيالية: التي تعتمد على جمع معلومات عن العلاقات الاجتماعية والخصائص السلالية للسكان المحليين وعن ظروف حياتهم ونشاطهم الاقتصادي، وفي تقدير من استخدم هذه القراءة أن كتاب العبر "لابن خلدون" يستخدم هذه الطريقة بوضوح.

ب. القراءة العنصرية: التي تعتمد على التشابة الظاهري للأفكار "ابن خلدون" وآخرين، من أمثال "ماركس، كونت، دانتي، مونتسكيو" وغيرهم.

جـ. قراءة أوروبية من كاتب عربي: مثل قراءة "طه حسين" الذي اعتبر المثل الغربية هي المثل العليا، ونزل بها على أفكار "ابن خلدون"، الرجل الذي عاش قبل النهضة الأوروبية في العصور الوسطى، وبكل تأكيد فقد حمل في ذهنه مفاهيم تختلف دلالاتها الثقافية عن تلك المستخدمة من جانب "طه حسين".

د. قراءة إسلامية: فهناك من تناول "ابن خلدون" كمفكر إسلامي ينتمي بالأساس للحضارة الإسلامية.

هـ. قراءة قومية: وهناك من أخرج أفكار "ابن خلدون" على أساس أنها النواة الحقيقية للقومية العربية، التي شهدت ذروتها ومجدها في فترة الستينيات من القرن الماضي.[1]

ومع كامل تقديري لكل من حاول قراءة "ابن خلدون"، فإن أغلب المحاولات وقعت بين الإفراط والتفريط، فهناك من قول ابن خلدون ما لم يخطر بباله، وهناك من هبط على أفكاره بمفاهيم حضارية تختلف عن الحضارة والمفاهيم التي كان يتبناها "ابن خلدون"، وهناك من سيطر عليه فرضية معينة أراد أن يثبتها جعلته غير موضوعي في تحليله لإثبات هذه الفرضية، وهناك من تعاطف معه؛ فمنعه هذا التعاطف من التحليل الموضوعي ووضع عليه هالة قدسية تمنعه من الخطأ، مما حجب النظر عن أخطاء في تحليل "ابن خلدون" للأحداث التاريخية، على الرغم من أن "ابن خلدون" ذاته أكد في نهاية المقدمة أن ما قام به في هذه المقدمة إنما هو اجتهاد لشخصه، ويناشد كل من يأتِ بعده ويدقق النظر في هذا العمل أن يصلح ما به من خلل، فقد كان البعض خلدونيًا أكثر من "ابن خلدون" نفسه.

[1] محمد أحمد الزعبي. في بدون محرر، الفكر الاجتماعي الخلدوني، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مارس ٢٠٠٤، ص١٤.

وفي محاولة لعدم الوقوع في هذا الشرك بين الإفراط والتفريط، أقدم هذه الورقة البحثية، وسأتناول الآن خطة هذا الورقة:

أ. المشكلة البحثية: هل قدم "ابن خلدون" نظرية مترابطة في العلاقات الدولية؟

ب. الافتراض الرئيس لهذه الورقة: قدم "ابن خلدون" بعض العبارات والفروض التي يمكن الاستفادة منها في العلاقات الدولية.

جـ.المنهج: "قراءة النص":

إن مقدمة "ابن خلدون" نص تراثي حضاري، وهذا النوع من النصوص يوقن من تعامل معه أنه يحتاج لتعامل خاص، وأن قراءته تحتاج الاعتداد بأسس وضوابط وقواعد خاصة[2]، ويستحضرني هنا رؤية الدكتور حامد ربيع، عند تعامله مع نص حضاري آخر "سلوك المالك في تدبير الممالك" فقد تكلم عن ضرورات لابد أن تقوم بها قراءة النص، وأنه لكي تكتمل هذه القراءة لابد من القيام بثلاثة أنواع من القراءات:

أ. لابد أن تكتشف قراءة النص الإطار الفكري للوجود السياسي الذي يسعى الكاتب لتحليله وتقديم خصائصه، وتسمح لنا بأكتشاف الإطار الفكري للنص، وتسعى لإعادة كتابة النص بمعنى اكتشاف المفاهيم الفكرية التي تسيطر على مدركات الكاتب.

ب. وبينما كانت القراءة الأولى حرفية، فالثانية تتضمن محاولة اكتشاف الباطن الذي لم يكتبه المؤلف، وإنما عبر عنه بوسائل غير مباشرة وترك القارئ يستنتج المفاهيم والتصورات من خلال التراكمات اللفظية والمفاهيم المستترة خلف التراكمات اللفظية.

جـ. وفي القراءة الثالثة يحاول القارئ أن يكتشف فلسفة الكاتب ورؤيته[3].

ولقد ترجم هذه الأفكار الدكتور حامد، لاحقا في المنهاجية التي سأستعملها في هذه الورقة البحثية إلى خمس قراءات، وهي كفيلة بأن تحيط بكل تفاصيل النص وأفكاره، بل إن القراءتين الأخيرتين تكادان أن تكونا بمثابة اختبار للقراءات الثلاثة الأولى ومراجعة لها، إذا غفلت عن أي فكرة.

---

[2] لمزيد من التفصيل انظر: نصر محمد عارف. في مصادر التراث الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤، ص٧٩-٨٢.

[3] شهاب الدين أحمد بن محمد ابن أبي الربيع، تحقيق و ترجمة وتعليق حامد عبد الله ربيع. سلوك المالك في تدبير الممالك، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠، ص٢٨٢-٢٨٣.

أ. القراءة العالمة: الغرض منها أن أقرأ النص حتى أصير عالماً به، وللوصول للهدف المذكور فلابد من وضع خريطة للنص تحدد طبوغرافيته، والخريطة لا بد من وضعها بشكل جيد لأنها هي المفتاح، فإذا توصلت إلى خريطة مناسبة ستساعدني كثيراً في الخطوات التالية، ثم تحليل سياق النص، اللغة، التاريخ، المؤلف، الفكرة، وإن كان تحليل سياق الفكرة يستدعي نصوصًا أخرى مختلفة، مما يجعل من الأنسب تأجيلها للنوع الثاني من القراءة "الجامعة" ثم التحليل الحججي، والمفاهيمي للنص، ثم تحديد العبارات المرجعية وأنواعها، وأخيراً المسكوت عنه من جانب الكاتب وهل سكت عليه اتفاقاً، تواطؤًا، أم خوفاً.

ب. القراءة الجامعة: كما سنرى لاحقاً في القراءة العالمة أن النص على الرغم من صغر حجمه، ولكن يوجد به فيض كبير من الأفكار التي تطورت حديثاً في فروع العلوم السياسية مثل الوظيفة التغلغلية للدولة، القوة، كيف تطورت هذه المفاهيم منذ القدم حتى الآن، وخاصة في ظل المدرسة الواقعية للعلاقات الدولية، وبالتالي ستكون القراءة الجامعة قائمة على جامعية الفكرة.

جـ. القراءة الفاعلة: يتم الكشف عن أهم إسهامات المؤلف في عصره هو، وإسهاماته في عصرنا، وماذا كان سيقول في عصرنا.

د. قراءة النص كرسالة اتصالية: مع تقسيم النص على شاكلة الرسائل، من هو المرسل؟ من هو المستقبل؟ الرسالة، مضمونها ولغاتها، البيئة والوسط المحيطان بها، الأداة المستخدمة في ذلك، والهدف من الرسالة.

هـ. قراءة في أفق النص: وهي قراءة تعتمد على الإجابة على عدد من الأسئلة، إجاباتها ما هي إلا تلخيصًا للقراءة السابقة، ابتداءً بالخريطة، وانتهاءً بإسهامات النص[4].

[4] سيف الدين عبد الفتاح "محاضرات نظرية سياسية لطلاب الفرقة الثالثة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية" غير منشورة ٢٠٠٤/٢٠٠٥.

تقسيم الدراسة

- المبحث الأول: القراءة العالمة.

- المبحث الثاني: القراءةالجامعة.

- المبحث الثالث: القراءة الفاعلة.

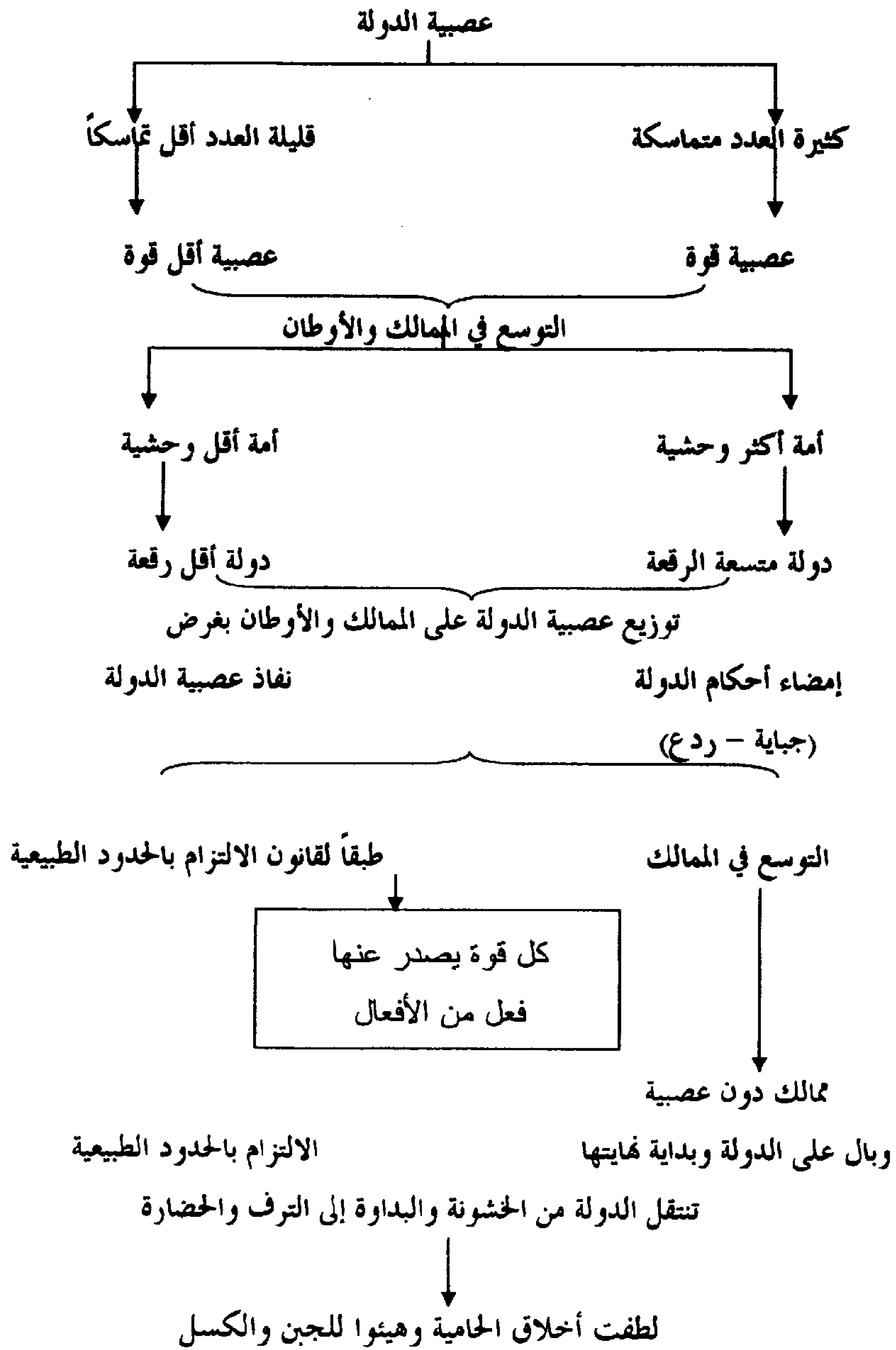
- خـــــاتمة

المبحث الأول

أولاً: القراءة العالمـــة

أ- خريطة النص: التي تحدد طبوغرافية النص

أود في البداية الإشارة بالرسم التوضيحي لطبوغرافيا الفصول الخمسة ممزوجة ببعضها البعض، لا فصل بينهم، ثم أبدأ الشرح بعد ذلك:



خلل أول

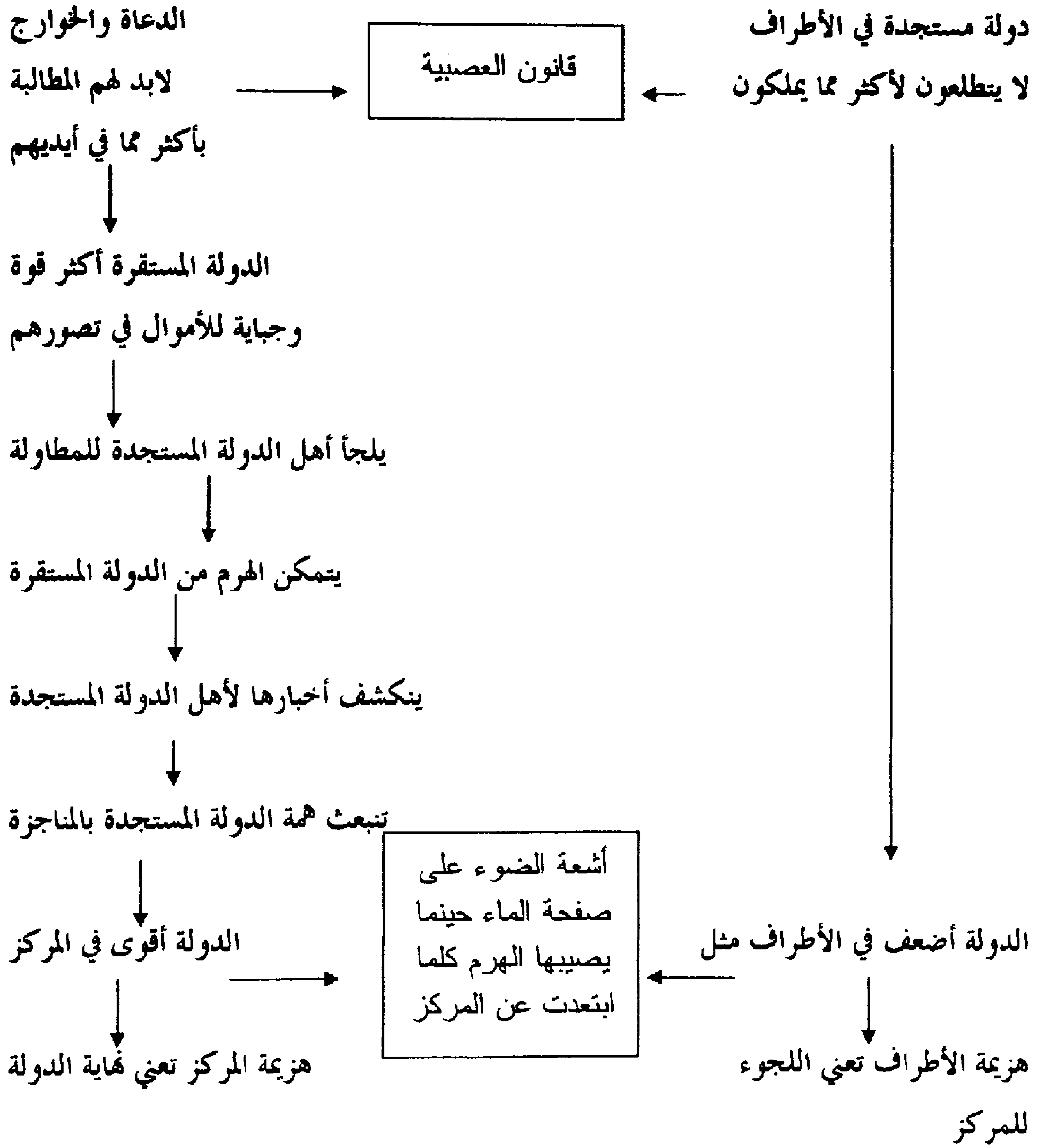
يتنازع الأمراء الرياسة ويقل عددهم

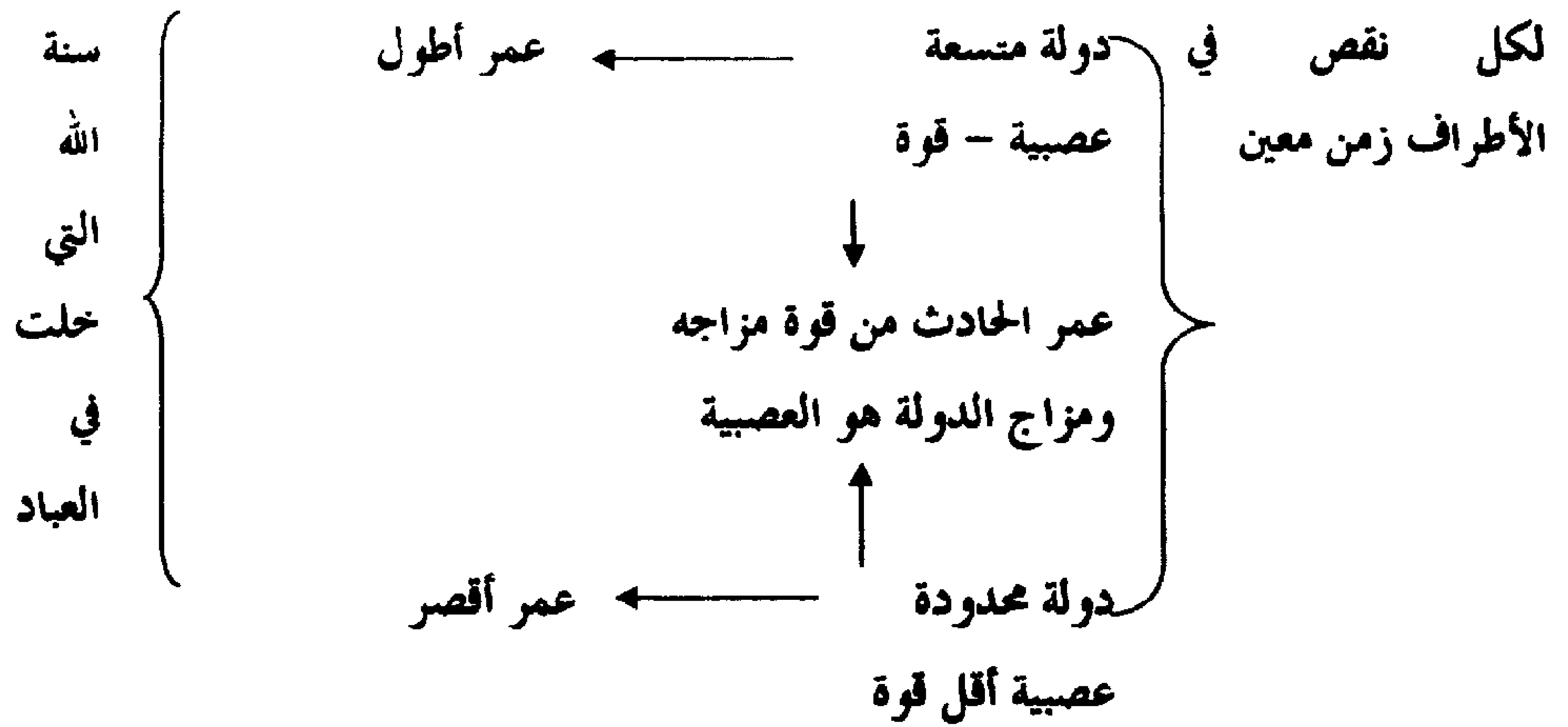
خلل ثان

يزيد البذخ والمصروف عن الإيرادات

يشعر أهل الأطراف بقوتهم وضعف الدولة وراءهم

دولة مستجدة تقوم على حساب الدولة المستقرة





وبعد أن عرضت لطبوغرافيا النص، أود أن أشير إلى الأفكار الرئيسة التي عرض لها ابن خلدون في نصه، والفكرة الرئيسية للنص في هذا النص:

"قوة الدولة المتمثلة في عصبيتها هي المحدد الأساسي لنصيبها من الممالك والأوطان، وبالتالي عمر هذه الدولة".

الفكرة السابقة هي الفكرة التي أراد ابن خلدون أن يشرحها خلال هذه الفصول ضمن شرحه لمفهوم العصبية ودورها في الحياة السياسية للدول في عصره، فرغم الفصل بين هذه الفصول من جانب ابن خلدون في مقدمته إلا أن ربطها بالشكل السابق في الرسم، إنما يعبر بشكل أكثر وضوحًا عن رؤية ابن خلدون لقوة الدولة، وعلاقاتها مع الدول الأخرى وعوامل بقائها وفنائها، فقد أكد أن لكل دولة حدودًا طبيعية تتطابق مع نصيبها من الممالك والأوطان الذي يتم تحديده بناءً على قوة العصبية "كثرتها عند ابن خلدون"، ففي حالة وجود عصبية قوية في دولة تتوسع في حدودها وتغير على نصيب جيرانها من الممالك والأوطان وقد أعطى أمثلة كثيرة على ذلك تحصل على نصيب أكبر من الممالك والأوطان، ولم تكن قوة العصبية هي الفيصل في اتساع نصيب الدولة من الممالك والأوطان، لكن أيضا وحشية الأمة فقد أكد ابن خلدون على أن الأمم الوحشية لها نصيب أكبر من الممالك، ويعزي ابن خلدون ذلك إلى أنهم يكونون مثل الحيوانات المفترسة التي تنقض على فريستها، كذلك فهم أقل ارتباطًا بوطن معين أو بلد بعينها، ويجنحوا إلى أوطان في أطراف البلاد والأقاليم البعيدة، مع تأكيده أنه بنفاذ توزيع العصبية على هذه الممالك تكون قد تحددت الحدود الطبيعية للدولة، وتوزيع العصبية على الممالك والأوطان بغرض إمضاء

أحكام الدولة "الجباية والردع"، وتجاوز كل الحدود الطبيعية للدولة يعني عدم وجود عصبية لإمضاء أحكام الدولة في الممالك الجديدة، وبالتالي يتم تعريض هذه المماليك للإغارة من العدو، وتكون البداية نهاية الدولة[5].

وبغض النظر عما إذا كانت الدولة التزمت بحدودها الطبيعية لتأدية وظيفتها التغلغلية أو لم تلتزم، فإن لكل دولة أجلاً محتومًا مثل الإنسان؛ لأن الدولة بعد أن تستقر لعصبيتها الأمور وتزداد جباياتها وأموالها، ينتقل أهل عصبيتها من طور البداوة إلى طور الترف والحضارة، فترق أخلاقهم ويميلون للكسل والجبن، يبدأ كل أمير ينظر لما في يد أخيه، فيتنازعوا الرياسة، ويقتل بعضهم بعضًا شأن قابيل وهابيل، ويقل عدد الأمراء وتنكسر شوكة الدولة ويصيبها الخلل الأول، كذلك تقود الحضارة والترف عند ابن خلدون لزيادة المصروفات عن الايرادات والبذخ، فيحاول القائم على الأمر أن يوازن بين الدخل والمصروف، فيشعر أهل الأطراف بقوتهم وضعف مركز الدولة التي ينتسبون إليها، وتقوم الدولة المستجدة على حساب الدولة المستقرة[6].

لكن لعصبية الدولة المستجدة حالان، الأول أن يكونوا على أطراف الدولة وعصبيتهم الضعيفة لا تتطلع لأكثر مما تملك على الأطراف، أي أنها لا تتطلع لمركز الدولة، أما الثاني حال الدعاة الخوارج على مركز الدولة وقلبها فهم يتطلعون للسيطرة على القلب، لكنهم سرعان ما يرتدون لأن الدولة المستقرة في تصورهم لازالت أقوى لما لها من جباية ثابتة وجذور راسخة وإن ضعفت، فيلجأ أهل عصبية الدولة المستجدة إلى المطاولة والركون، حتى يتمكن الهرم من الدولة ويقضي الله أمرًا كان مفعولا، فينكشف حال الدولة المستقرة لأهل المستجدة الذين عزلوا لمعارضاتهم ولما تبين منهم من للخروج على الحاكم، فتنبعث همة الدولة المستجدة لتقضي على ما تبقى من الدولة المستقرة بالقتال[7].

كذلك فالعصبية تحدد عمر الدولة بطريق غير مباشر، حيث إن قوة العصبية تحدد نصيبها من الممالك، وبالتالي اتساع الدولة، فالعصبية القوية تعني دولة متسعة، وعند انتهاء عمر الدولة طبقاً لدورة ابن خلدون، تبدأ بفقدان الأطراف، وإذا كان فقدان كل طرف يعنى بنقصان الزمن، أي يتخذ قدرًا من الزمن، فالدولة المتسعة يطول عمرها عن الدولة محدودة الرقعة، هذا إذا ما كان أهل عصبية الدولة

---

[5] محمد عابد الجابري، فكر بن خلدون: العصبية والدولة ..معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (يناير ١٩٩٢)، ص٢١٢-٢١٥.

[6] ابن خلدون، علي عبد الواحد وافي "محقق"، "المقدمة لابن خلدون"، القاهرة: دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر – ص ٢٦٥: ٢٦٧.

[7] المرجع السابق. ص٢٦٨-٢٧١.

المستجدة في أطراف الدولة، أما إذا كانوا من الخوارج والدعاة في قلب الدولة، فتكون نهاية الدولة المستقرة بنهاية مركزها.

في وسط ما سبق طرح ابن خلدون فكرة قوة ووظيفة الدولة في المركز والأطراف، ففي البداية قال: إن هزيمة مركز الدولة تعني النهاية الفورية لها، بينما هزيمة الأطراف تعني اللجوء للمركز، ثم عاد مستبعداً أو قائلاً إنه نادراً ما يهزم مركز الدولة لأن قوة المركز في الدولة أكثر كثيراً من أن تهزم، وأن الأطراف هي التي قد تهزم بسهولة ويتم سلبها من الدولة سواء من الولاة الموكلين من جانب الدولة في مركزها، حيث بعدهم عن المركز يشجعهم على الخروج عليه، أو العدو الذي يرى سهولة الإغارة على الطرف وسلبه من الدولة عن المركز[8].

هذا الكم الضخم من من الأفكار ذو العلاقة القوية بالعديد من أفكار اليوم يطرح على أذهاننا تساؤلات سوف يتم التطرق إليها لاحقاً في القراءة الجامعة.

أهم هذه التساؤلات عن مفهوم القوة عند ابن خلدون؟

ومما سبق نستقي عدة أفكار عن ابن خلدون:

أ. للدولة حدود طبيعية تحددها قوة عصبيتها، ووحشية أهل العصبية.

ب. للدولة عمر محدد تحدده قوة عصبيتها، وقد تطرق لعمر الدولة في فصل آخر واضعاً عمر الدولة في قالب حتمية خلدونية حيث يتراوح من ١٠٠: ١٢٠ سنة، سواء قامت بوظيفاتها التغلغلية أم لا.

جـ. للدولة وظيفة في ممالكها وأوطانها، تقوم عليها العصبية، وإذا غفلت عنها تصبح الممالك مطمعًا للأعداء، هذه الوظيفة هي "الجباية والردع".

د. تمر الدولة ما إن استقرت بمراحل الترف والحضارة بعد أن كانت في مرحلة البدواة والخشونة.

هـ. تتغلب الدولة المستجدة على الدولة المستقرة بالمطاولة في البداية ثم المناجزة فيما بعد.

و. عمر الدولة هو بالأساس سنة الله في خلقه.

---

[8] المرجع السابق. ص١٤٥.

التحليل السياقي للنص:

أولاً : سياق اللغة:

يلاحظ على أسلوب ابن خلدون اللغوي عدة نقاط مختلفة، وكذلك ملاحظات هامة خاصة بالمقدمة كلها، أما الأفكار فهي الأفكار التي تم ذكرها فيما سبق وهي كالتالي:

أ. قوة الدولة لدى ابن خلدون هي قوة العصبية التي هي بالكثرة والوفرة والوحشية.

ب. للدولة حدود طبيعية تحددها قوة عصبيتها.

جـ. للدولة عمر محدد تحدده قوة عصبيتها.

د. تتغلب الدولة المستجدة على الدولة المستقرة بالمطاولة في البداية ثم المناجزة فيما بعد.

هـ. نصيب الدولة من الممالك وعمرها هي سنة الله في خلقه.

و. تسيطر على ابن خلدون فكرة "عضوية الدولة" فالدولة لديه مثل الإنسان "أطوارها – عمرها – وصفها (مركز، أطراف)".

أما فيما يخص أسلوب الكتابة فأسلوب ابن خلدون يتميز بالسهولة واليسر، شيق وممتع، يراعي السجع في كثير من الأحيان ويشجع على القراءة ويلاحظ كذلك:

أ. يؤكد في أسلوبه على مفهوم الدين لدى الحضارة الإسلامية و الذي لايتنافى مع العقلانية كما هو مستقر لدى مفكري الحضارة الغربية، وهذا ناتج من تكوينه الديني كما سيتضح لاحقاً في سياق المؤلف، فهو يدلل بصفة مستمرة على حجته بقوانين طبيعية مثل "والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية وكل قوة يصدرعنها فعل من الأفعال، فشأنها ذلك في فعلها" كذلك تكراره في نهاية فصوله لعبارات دينية مثل "سنة الله في خلقه، سنة الله التي قد خلت في العباد .... وغيرها" واستخدام مثل هذه العبارات دفع البعض لاتهام ابن خلدون بعدم العلمية، ولكن هذا الانتقاد افتراء ظالم بالنظر إلى عصر ابن خلدون ذاته، فاستخدام ابن خلدون لعبارات دينية وتخصيص جزء من المقدمة للحديث عن السحر والشعوذة لا تؤدي بالقول بعدم علمية ابن خلدون، لأن ذلك أمر طبيعي ومتكرر في كتابات علماء العصور الوسطى، منهم من سبق ابن خلدون، ومنهم من تبعه، والحكم على ابن خلدون بهذا المعيار الحديث للعلمية يعني أننا حكمنا بعدم علمية كم ضخم من المؤلفات للمفكرين عرب أو غربيين في العصور الوسطى، ولكن ابن خلدون تقدم على كل أبناء عصره بتحليله العقلاني غير

المتعارض مع الدين الإسلامي بل المستمد منه، فالمفهوم المركزي لدى ابن خلدون في المقدمة هو مفهوم العصبية المستمد من صورة يوسف في القرآن الكريم[٩].

ب. يصيغ أفكاره في شكل حجج يجمل نتيجاتها النهائية في عناوين فصوله ثم يبدأ بتفصيل المقدمات ليكمل برهانه على حججه، بعرض علمي سلس يستخدم فيه التفصيل بعد الإجمال للتشويق".

جـ. مولع باستخدام التشبيهات التي يستنبطها من مخزون تجاربه، فبقاؤه في مناطق ساحلية لفترة طويلة جعله يكتب "شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه ....[١٠]" كذلك يستخدم أسلوبًا استنباطيًا معتمداً على أمثلة الواقع، فبعد أن يطرح فكرته عامة يبدأ بسرد عدد من الأمثلة الواقعية التاريخية التي تؤيد هذه الفكرة مثل "شأن العرب أول الإسلام، لما كانت عصائبهم موفورة كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق[١١]".

د. يعتبر ابن خلدون من أعظم من كتب في عصره حيث إنه سك العديد من المفاهيم الجديدة التي لم تستخدم من قبل حتى وإن كان لها أساس قرآني مثل "العمران، العصبية، وازع عصباني، تكاليف إنشائية، خطط خلافية" وهذا ما عبر عنه ابن خلدون نفسه في "آداب مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ".

ثانياً: سياق المؤلف:

هو (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون) عرف العديد ممن في عصره ومن قبله بلقب ابن خلدون ولكنه بفضل براعته وتاريخه فكريًا وعمليًا فاقهم جميعاً وطغت شهرته عليهم، حتى كاد التاريخ لا يذكر غيره، ولد في تونس عام ١٣٣٢م.

نشأته وخلفيته العلمية: لما كان والده رجل علم وأدب، نشأ ابن خلدون حريصاً على الدرس، تعلم العلوم الفقهية والعقلية، كان والده يدعى لمجالس السلطان ولكنه لم يكن يفضل تلبية الدعوة، ويفضل لقاء العلماء فقط، كان العلماء يزورونه كثيراً مما أدى إلى تأثر ابن خلدون بأصدقاء أبيه، مثل "الآبلي، عبدالمهيمن" إمام المحدثين عندما كان مختبئاً بعد ثورة أهله على السلطان، وقد كان لهذين الرجلين أثر كبير

---

9 Gibb, H.A.R, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory" in : Shaw and Polk(Ed.), *Studies on the Civilization of Islam* (Boston,1962)

10 ابن خلدون. مرجع سابق، ص١٤٥.

11 المرجع السابق. ص ١٤٦

في نفس ابن خلدون خاصة فيما يتعلق بامتزاج العقلانية والعلوم الطبيعية في ذهنه مع القرآن والدين، أصبح يتيماً عندما كان عمره ١٧ عاماً بعد أن قضى الطاعون على أبيه وأمه ومعظم علمائه، مما دفعه أن يتبع من هاجر منهم بعد الثورة على المريني في تونس[١٢].

حياته العلمية: منذ بداية حياة ابن خلدون تنازعه في نفسه حب الملك والجاه، ونهم العلم، فكلما استسلم لنهم العلم تجرفه السياسة والأحداث من حين لآخر، فنرى أن عمله السياسي ما بين كاتب، حاجب، قاضٍ، سفير قضى فيها ٢٠ عامًا، أما انزواؤه لكتابة المقدمة في قلعة ابن سلامة فحوالي ٤ سنوات، وقضى بقية عمره في القضاء والتدريب والمراجعة للمقدمة، لعبت فترة الانزواء في حياة ابن خلدون دورًا هامــًا للغاية، فقد كان قبل هذه الفترة "العزلة" رجل حركة ولكن بعدها تفرغ أكثر للكتابة، وتنقيح واستبدال وحذف ما قدمه في المقدمة[١٣].

والآن سأقدم ملخصًا لأهم مراحل حياته العملية:

أ. عمل ابن خلدون كاتب العلامة لدى الوزير "ابن تافرا كين" لأنه كان يريد أن يخرج معه إلى أرض المعركة أمام أمير قسطنطينية ويسافر إلى المغرب، أشار البعض على أبي عنان باستدعاء ابن خلدون لفاس لثقافته وعلمه، استقر ٨ سنوات هناك وكان شديد النشاط في الحياة الفكرية والأدبية، وتولى مناصب سياسية في ٤ عهود، وشاهد انقلابًا وشارك في مؤامرات أودت به إلى السجن.

ب. اضطر للهجرة للأندلس لما مر به في فاس واختار الأندلس ولعلاقته بملك غرناطة الذي تعرف عليه في فاس عندما كان مخلوعاً، وعمل معه في السفارة وعقد الصلح مع سلطان أشبيلية، ثم هاجر من غرناطة حرصاً على علاقته مع الوزير لسان الدين إلى بجاية خوفاً من أن تدب الفتنة بينهما بعد ثلاث سنوات في الأندلس، لم يطل مقامه ببجاية حيث سقط عرش أميرها الذي كان يعمل له بالحجابة، سافر لبيسكره بعد تنقله بين عدد من القبائل، ولم يكن مقامه مستقرًّا في بيسكره حيث كان دائم الخروج للبوادي لفترات قصيرة، خلال هذه الفترة عاش وسط القبائل وأصبح بارعًا في استمالتها إليه مما سيفيده لاحقاً في لعب دور هام في الفتنة التي سادت في المغرب.

---

12 أبو خلدون ساطع الحصري، "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، القاهرة: دار الكتاب العربي، مكتبة الخانجي، ١٩٦٧، ص ١٤.

13 محمد بن تاويت الطنجي، نوري الجراح محرر. رحلة ابن خلدون: ١٣٥٢-١٤٠١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣، ص٣٨١.

جـ. أراد الاستقرار فحاول العودة لغرناطة وكانت هذه بداية محاولته اعتزال الحياة السياسية "١٣٧٢" ولكنه اضطر للسفر من غرناطة إلى المغرب مرة أخرى، وهناك حاول الملك أن يستفيد منه في فتح بجاية واستخدامه لاستمالة القبائل له، ولكنه لم ينفذ له ما أراد لرغبته في التفرغ للعلم، وبالفعل نزل في قلعة ابن سلامه (١٣٧٤-١٣٧٨) لينهي حياته السياسية.

د. هناك بدأ في كتابة المقدمة مما حفظ ولكنه كان في حاجة للمزيد من المعلومات بعد أن نفذ ما حفظه من التاريخ، ذهب لتونس جلس في تونس ٤ سنوات وأهدى ملكها نسخة من المقدمة، ولكنه اضطر لترك تونس بسبب كثرة الوشاية بعد عند الملك.

هـ. استقر في مصر حتى نهاية حياته من ١٣٨٢-١٤٠٦، تدفق عليه الطلبة للتدريس في الأزهر الشريف، عمل بالقضاء والشياخة، استمر في مراجعة كتابه وأعطى نسخة أخرى للملك الظاهر، وملك المغرب "أبي الفارس عبد العزيز"، أصيب بفاجعة موت زوجته وأولاده أثناء غرقهم أثناء إتيانهم من تونس، سافر عدة مرات إلى الفيوم، الحجاز، القدس، دمشق عندما التقى بتيمورلنك.

أهم مؤلفاته: "ملخصات في المنطق"، "ملخصات في الحساب"، "لباب المحصل"، "المقدمة"[14].

مما سبق نستخلص التالي:

أ. كان ابن خلدون رجلا كثير الأرحال والسفر، شاهد الكثير مما أكسبه خبرات متنوعه وعديدة، فتنقل من الأمصار للبادية، وبين السلاطين وشيوخ القبائل، من الأندلس، تونس، المغرب إلى مصر، دمشق والحجاز، كل ما سبق أكسبه الكثير من العلم، ولكن كل ما سبق لم ينزع سيطرة تجربة المغرب الغربي على ذهنه، والتي استقى منها أفكاره ليطبقها على بقية أجزاء العالم العربي الإسلامي، وكان ذلك مبعث عنوان كتابه "ديوان المبتدأ والخبر......".

ب. هزت حياة ابن خلدون من صدمتين أثرتا عليه كثيراً وعلى شخصيته، بشكل جعله يتحمل مسئولية نفسه منذ الصغر وهما "الطاعون الذي قضي على آبائه وشيوخه – غرق زوجته وأولاده".

جـ. كان ابن خلدون شخصيته بارعة في كل ما قام به، فقد كان علامة باهرًا حين يكتب، أضاف الكثير ولازالت أفكاره محل دراسة إلى الآن، كما أنه كان رجل سياسة محنكـًا لعب دورًا رئيسًا في الحياة السياسية المغربية في فترة تقلبات ضخمة، وكذلك فقد سيطر بكاريزماته وبراعته على القبائل المختلفة، ولكن كل ذلك لا يجب أن ينسينا أننا نتكلم عن رجل متآمر.

---

[14] Walter J. Fischel, Ibn Khaldun in Egypt: His public functions and Historical research (1382-1406), University of California press, USA, 1967, p.71-105

د. عاش حياة حافلة تتنازعه السياسة من العلم، وإن كان حدث هذا التنازع بداخله كفرد، ولكن من وجهة نظري أن حياة ابن خلدون العملية أثقلته كثيراً من خلال تفاعلها المستمر من أفكاره وخلفيته العلمية، وأنني أشك كثيراً لو أن ابن خلدون لم يمر بمثل تلك التجارب السياسية لكان من الصعب عليه أن يُخرج مثل هذه المقدمة أو يصبح ابن خلدون ذاته[١٥].

ثالثاً: السياق التاريخي:

عاش ابن خلدون في مرحلة ضعف للدولة الإسلامية، وبالتالي فهو تأثر في كتاباته خاصة فيما يختص بفكرة التربية وبفكرة الإصلاح، وإصلاح حال الأمة شأنه شأن المفكرين الذي يكتبون وقت الأزمة مثل "أفلاطون"، خروج الأندلس من تحت سيطرة المسلمين، تفكك المغرب إلى ثلاث دول بعد نهاية الموحدين، أغلب الثورات والتقلبات في المغرب بين الدول الثلاثة كانت تعتمد على القبلية سواء عربية أو بربرية، مصر والشام تحت حكم المماليك وكانت مشاكلهم أقل كثيراً.

في هذه الفترة كانت هناك قوة شرقية تتبلور "تيمور لينك" أنجز فتوحات كثيرة من الصين حتى العراق ولكن سرعان ما انهارت دولته، بينما كانت الدولة العثمانية تخطو خطى بطيئة وراسخة، مكنتها من الاستمرار لفترة طويلة بعد ذلك.

نستخلص مما سبق:

أ. عاش ابن خلدون عصرًا من التقلبات والفتن والمؤامرات خاصة في المغرب والأندلس، وقد كان داهية في الشئون السياسية والدسائس والمؤامرات، فقد كانت هذه بمثابة البيئة التي تطور فيها ابن خلدون.

ب. اكتساب ابن خلدون لسيطرته على القبائل أكسبه أهمية خاصة لدى ملوك المغرب خاصة، حيث كانت القبائل هي وقود الفتن في المغرب.

جـ. عاش ابن خلدون فترة انهيار وضعف وتفكك للدولة الإسلامية مما أثر كثيراً على أفكاره وكتاباته[١٦].

---

[15] حوربة توفيق مجاهد "الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده" القاهرة – مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٩٢ – ص ٢٦٧،٢٦٨.

[16] محمد بن ناويت الطيع. مرجع سابق،ص٤٠١-٤١١.

العرض الحجحي:

عندما يكتب الكاتب عن فكرة معينة، فإما أن يكون ناقلاً لها عن آخرين وبالتالي فهو مطالب بصحة المصدر، وإما أن يكون مدعياً لهذه الفكرة فيذكر الدليل.

والنص السابق قد قمت بالتعامل معه ككتلة واحدة لا تنفصل عن بعضها البعض، وهذا ما سأكمل عليه هنا في العرض الحجحي.

الحجـــج الرئيسية




الحجج الرئيسية
الأمة الوحشية ملكها أوسع
اتساع نطاق الدولة أولاً إلى نهايتها وفناء واضمحلال الدولة
الدولة المستجدة تستولي على المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة
حجج فرعية "حجة منطقية"
حجج فرعية "حجة منطقية"
حجج فرعية "حجة مقارنة"
لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد واستبعاد الطوائف
الدولة المستجدة من الخوارج تكون قوتهم وافية
إذا ما توفرت النعم والأرزاق بنور الجبايات ... لطفت أخلاق الحامية
حجة تمثيلية
حجة منطقية
حجة منطقية
لأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم
فتقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب
يأخذهم العز بالتطاول إلى الرياسة والتنازع عليها
حجة تقريرية
حجة منطقية
حجة منطقية
فهم لا يرتاحون لوطن
تنتهي باستيلاء الدولة المستقرة بالخدعة والوهم
بتزايد الإنفاق عن الإيراد بالبذخ والإسراف
حجة منطقية
حجة سببية
حجة منطقية
فيذهبون للأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية
لأن الدولة المستقرة لديها قوة ثابتة من الجباية
تصاب الدولة بالخلل ويتنازع رؤساؤها
حجة تاريخية
حجة تقريرية
حجة منطقية
اعتبر بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة
إلى أن يتمكن الهرم من الدولة المستقرة فتهم الدولة المستجدة للاستيلاء عليها
يرى أهل الأطراف أنفسهم أقوى من المركز فيصيرون للاستقلال
حجة تاريخية
حجة تاريخية
واعتبر ذلك في دولة بني العباس حين ظهورها
ثم قامت الدولة السلوجوقية من الترك فاستولوا على ممالك الإسلام
حجة برهانية
سنة الله التي خلت في العباد

يبين الشكل السابق أن النص احتوى على ست حجج رئيسية وليثبت ابن خلدون كلاً منها استخدام عـــدداً من الحجج الفرعية:

أ. "كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها" واستخدم ليثبت هذه الحجة، الحجج الفرعية التالية في هذا التسلسل:

(١) عصبية الدولة ووفرها هي التي تحدد حصة ممالك الدولة.

(٢) لا بد من نفاذ العصبية في توزيعها على المماليك، حيث إن كل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال شأنها في ذلك فعلها.

(٣) ومن الأمثلة التاريخية الدالة على ذلك أن العرب أول الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة أغاروا على ممالك غيرهم، لما تفرقوا على المماليك ونفذت عصائبهم أقصروا عن الفتح.

ب. عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها قلة وكثرة.

(١) الملك يكون بالعصبية، وأهم العصبية هي الحامية الذين يترلون بممالك الدولة فبكثرة عددهم تكثر أوطانهم.

(٢) تزايد أعداد المسلمين هو ما أتاح لهم فتح ممالك الغير.

(٣) وهذا شيء طبيعي، وعمر الدولة بذلك يطول لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ومزاج الدولة بعصبيتها.

(٤) لأن قوة العصبية تؤدي إلى اتساع الممالك وابتعاد الأطراف عن المركز، وانتقاص هذه الأطراف عند نهاية الدولة ينتقص من الزمن، فتعدد الأطراف وبعدها عن المركز يزداد عمر الدولة. وهذا كله هو سنة الله التي قد خلت في عباده[١٧].

ثانياً: تصنيف الحجج وطرق بيانها:

كما وضح الرسم السابق أن الكاتب تباين في استخدامه للحجج، فمنها ما كان عقليًا ومنطقيًا، يعمل به على تنظيم الحجة، ومنها ما كان تاريخيًا وتمثيله وبرهانيته تقريرية، وقد استخدم ابن خلدون منهجًا لبناء حججه يكاد يكون موحدًا على مدار النص الذي قمت بتناوله، حيث يقوم ابن خلدون بعرض حججه الرئيسية كعنوان الفصل، ثم يبدأ بتفصيله، ويستخدم عددًا من الحجج، بادئًا بحجج منطقية متسلسلة بعد تفصيل الفكرة، وهذه الحجج المنطقية بعضها يقوم باستنباطه والبعض الآخر يستنتجه بالقياس على قوانين الطبيعة المحيطة بنا "تأثير الخلفية العلمية له" ثم يتبعها بحجج تاريخية تؤكد ما يقوله

---

[17] ابن خلدون. مرجع سابق، ص١٤٥-١٤٧.

ويستنبطه وهذه الحجج تنتج من معرفته من التاريخ وخبرته بالسياسة العلمية، وغالباً ما يختم النص بحجة دينية برهانية.

فمنهجه يعتمد على الانطلاق من الحجة الرئيسية مخاطباً العقل ومؤيداً ذلك بأدلة طبيعية، ثم يبرهن بأدلة من واقع التاريخ كمعمل للتجربة، وأخيراً يخاطب إيمان القارئ.

أساليب الإقناع:

عمد ابن خلدون إلى استخدام عدة أساليب للإقناع:

١- التفصيل بعد الإجمال: فقد كان يبدأ بحجته الرئيسية كعنوان ثم يبدأ بالتفصيل فيها "في أن كل دولة لها حصة من الممالك ....".

٢- استخدام أساليب مختلفة للتوكيد، مثل استخدام الحروف "قد"، "إن"، "أن" وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ....".

٣- استخدامه لقانون العلية: فكل نتيجة لها سبب ومسبب في تسلسل منطقي رشيد، والدليل على ذلك استخدامه اللانهائي لعبارات مثل "والعلة الطبيعية في ذلك ...." "وسبب ذلك ......".

٤- استخدامه للتشبيه والاستشعارات بما يؤيد حججه "فمثلاً يشبه علاقة مركز الدولة بأطرافها، بقلب الإنسان وأطرافه".

٥- استخدامه للأمثلة التاريخية التي تؤيد أفكاره مثلاً "انظر أيضاً شأن العرب أول الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة ......" واستخدامه لأفعال الأمر "اعتبر، انظر ......" للتوكيد.

٦- اسخدامه للعبارات الدينية التي تعتبر عند القارئ المسلم عبارات برهانية مثل "سنة الله في خلقه".

عموماً .. فإن أسلوب ابن خلدون الأدبي يتمتع بسهولة ورشاقة ويسر تجذب القارئ وتشجعه على القراءة وتهيئه نفسيًّا لقبول أفكار ابن خلدون[١٨].

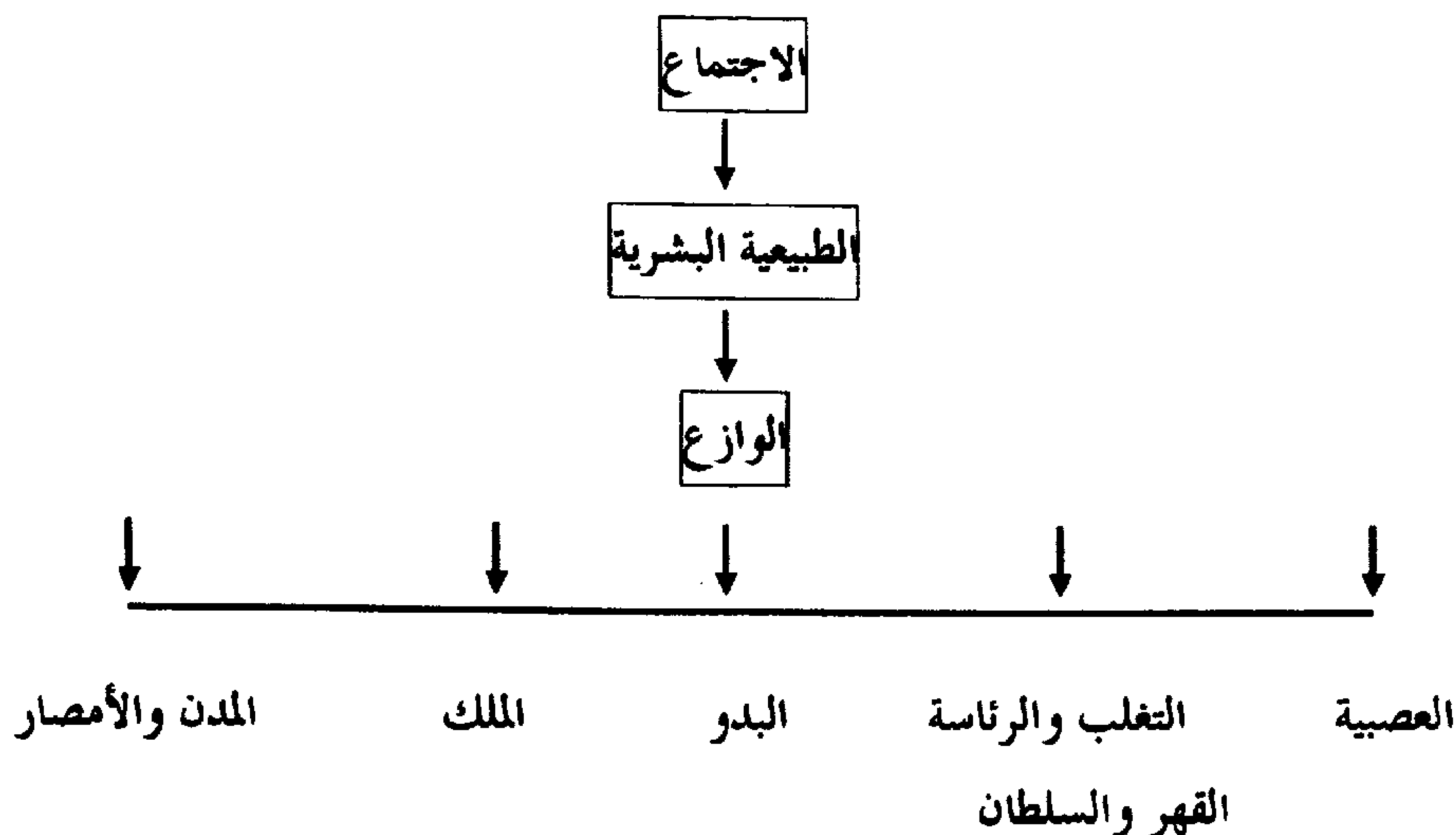
التحليل المفاهيمي:

في البداية وقبل أن أبدأ التحليل المفاهيمي أود الإشارة إلى أن ابن خلدون عندما بدأ يكتب هذين الفصلين، كان قد انتهى تقريباً من بناء المفاهيم الاساسية التي بنى عليها هذين الفصلين، مثلاً العصبية، الدولة، وهذا ما جعل التحليل المفاهيمي في هذا النص البسيط فقيرًا يصعب وضعه في شجرة مفاهيمية، أو شبكة مفاهيمية، ولكن لدينا هنا في هذا الجزء ثلاثة مفاهيم أساسية:

---

[18] أبو خلدون ساطع الحصري. مرجع سابق، ص٦٩-٩٠

أ- العصبية: والعصبية هي صلة الانساب التي تولد التعاطف والتكاتف، ومن هنا ينبع الانتصار بين الأفراد وتصبح لهم شوكة، والعصبية عند ابن خلدون مفهوم أساسي وعائلي له جذور وله أحفاد كما يتضح من الرسم التالي عند ابن خلدون:



الشكل السابق يبرز مفهوم العصبية عند ابن خلدون.

منهج بنائه للمفهوم هو المنهج التجريبي الإمبريقي المعتمد على الاحتكاك بالواقع وخبرته الحياتية التي أفرزت له مثل هذه المفهوم، كذلك اعتماده على الأساس القرآني لسورة يوسف في استخراجه لمفهوم العصبية، وقد استخدم هذه المفهوم المفتاحي كأساس يتحدد بقوته عمر الدولة، اتساعها، نصيبها من الممالك والأوطان وحتى نهاياتها[١٩].

ب- الدولة: الدولة عند ابن خلدون هي الدولة العضوية التي تشبه الإنسان في كثير من جوانبه، فهي لها مركز "قلب – أطراف – أعضاء – عمر ينتهي بإرادة الله – تقوم على عصبيتها – ولها حجم طبيعي لا تزيد عنه، وأطوار تسير فيها"، كذلك تكلم ابن خلدون عن أنواع الدول، فهناك الدولة المستقرة وأخرى الدولة المستجدة، وللأخيرة نوعان الدولة المستجدة على الأطراف والأخرى المستجدة في قلب الدولة، وعموما فقد قصد ابن خلدون في هذا التحليل قصد الدولة "الكلية العامة".[٢٠]

---

[19] Mohammed Mahmoud Rabi, The Political Theory of Ibn Khaldun, PHD, unpublished, Amsterdam University,1967P.128-131

[20] نظر ابن خلدون نظرة أفقية للدولة على أساس امتداد حكم عصبية الدولة على إقليم واحد فتصبح دولة خاصة، أو ممتدة عبر عدة أقاليم فتصبح دولة عامة، أما نظرته الرأسية فكانت على أساس عدد القائمين بالسلطة، فالدولة الشخصية يحكمها شخص واحد من العصبية وتنتهي بانتهائه، أما الدولة الكلية التي يتعاقب على حكمها عدد من الحكام من ذات العصبية. لمزيد من التفصيل انظر:

ج- استخدم ابن خلدون المنهج الوصفي في وصف الدولة ثم دمج هذا الوصف في ظل علاقة بين مكونات الوصف تنظمه في ظل نظام إنساني شبيه بالإنسان.

د- أهل العصبية: هم الحامية "الذين يترلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها، وكثرقم تحدد نصيب الدولة من الممالك، وكذلك عمر الدولة وكذلك يقومون بإمضاء أحكام الدولة بهذه الممالك[٢١]".

كان منهجه في هذا التعريف وظيفيًا حيث ركز على وظائف أهل العصبية، في حين أنه ركز قبل ذلك في المقدمة على رابطة الدعم والنسب بين أهل العصبية.

العبارات المرجعية:

يوجد العديد من العبارات المرجعية في هذا النص منها:

١) "في أن كل دولة لها حصة من المماليك والأوطان" ...... عبارة مفتاحية يدور حولها النص وهي عنوان الفصل السابع، ويكاد يكون الفصل بأكمله ما هو إلا تفصيل لهذه الجملة المجملة في البداية.

٢) عصابة الدولة وقومها القائمون بها الممهدون لها "لا بد من توزيعهم حصصاً على المماليك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها" .... عبارة مرجعية تقويمية، يعلن فيها ما يجب أن يكون من توزيع لعصابة الدولة على المماليك.

٣) فإن تكفلت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها، بقي دون حامية .... عبارة مرجعية كاشفة، يحذر فيها ابن خلدون من تخطي الحدود الطبيعية للدولة.

٤) الدولة في مركز أشد مما يكون في الطرف والنطاق .... عبارة مرجعية موقفية، يعبر فيها ابن خلدون عن رؤيته أن مركز الدولة أقوى من أطرافه من حيث القوة مثل أشعة الشمس".

٥) "إذا غلب على الدولة مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف، بل تضمحل لوقتها" ...... عبارة مرجعية موقفية، يعبر فيها ابن خلدون عن موقفه الخاص بالعبارة المرجعية المؤكدة على أن مركز الدولة بهزيمته تكون نهاية الدولة.

٦) ومن العبارات المرجعية البرهانية المجاملة في نصه: "سنة الله في خلقه، سنة الله التي قد خلت في عبادة" .... هذه العبارات يستخدمها ابن خلدون كحجج برهانية انطلاقاً من إيمانه أن ما يحدث في عالمنا هو سنة الله في خلقه.

محمد عابد الجابري. مرجع سابق، ص٢١٠-٢١٢.

[21] ابن خلدون. مرجع سابق، ص١٤٦

٧) عظم الدولة واتساع نطاقها "وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة "عنوان الفصل الثامن ...... وهي عبارة كاشفة مفتاحية يدور حلوها نص الفصل الثامن".

٨) فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك أوطانها وكان ملكها أوسع" .... عبارة مرجعية منطقة يؤكد فيها ابن خلدون على أهل العصبية بقولهم هم من يحددون اتساع الدولة وممالكها.

٩) "عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول، وما هو بالعصبية" .... عبارة مرجعية كاشفة منطقية يؤكد فيها ابن خلدون على أن عصبية الدولة هي مزاجها التي تحدد عمرها.

١٠)"النقص في الدولة يبدو من الأطراف، فممالكها كثيرة فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك، واختصاص كل واحد منا بنقص الزمن فيكون أمدها طويلاً" .... عبارة مرجعية منطقية يفسر فيها ابن خلدون العلاقة بين قوة العصبية وعمر الدولة.

مما سبق استخلص أن ابن خلدون كان علامة عصره، و كان من الطبيعي أن يحفل النص الذي تناوله على الرغم من صغره بعدد كبير من العبارات المرجعية كما رأينا.

المسكوت عنه:

في البداية أود أن أشير إلى أن المسكوت عنه ما هو إلا عملية اجتهاد من القارئ، في تفاعله مع النص، وأحاول من خلاله استحضار حالة ابن خلدون النفسية وتاريخه وتجربته والبيئة النفسية والمادية التي أحاطت به عند كتابة هذا النص، ومن هنا لا بد أن أعيد الإشارة إلى بعض النقاط الهامة من خلال سياق الكاتب وسياق تاريخه التي ربما تكون مفيدة للغاية عند كتابة المسكوت عنه.

١- عاش ابن خلدون في فترة تدهور وانقسام للعالم الإسلامي توقفت فيها الفتوحات الإسلامية، وابتعد المسلمون عن دينهم بعض الشيء في هذا العصر.

٢- كتب ابن خلدون هذا النص في عزلة استمرت ٤ سنوات في قلعة ابن سلامة وكانت بمثابة إعلان ابن خلدون عن اعتزاله العمل بالسياسة، ولم يكن بعد خروجه من القلعة راغباً في جاه أو باحثاً عن سلطة فقد قارب أن يكون في الأربعينيات من عمره، وبالتالي كان في مرحلة النضج، وعندما خرج من القعلة وقدم إلى مصر عمل بالقضاء، والتدريس في الأزهر، وتنقيح المقدمة بالعلم.

٣- عاش ابن خلدون طوال ٢٠ عامًا في السياسة المغربية بين دول وسلاطين وأمراء مختلفين، كانت حياة المغرب مليئة بالفتن والدسائس والمؤامرات التي شارك فيها وكان جزءاً منها، وبالتذكير نجد أن ابن خلدون استقى من هذه التجربة العملية للسياسة القواعد التي حاول أن يعممها على أحوال الأمم في كتابة "ديوان المبتدأ والخبر" وهذا يتضح في أفكاره الخاصة بالبدو، العصبية، عمر الدولة.

٤- لابن خلدون خلفية دينية راسخة، بدءاً من تعليمه ولكن اهتمامه بإضفاء النزعة العقلية المنطقية على أفكاره كاختلاف رئيسي له عن بقية أقرانه جعلت البعض يجزم بعلمانيته ويجادل في دور الدين في تفكيره، وبعيداً عن هذا الجدل فإنني أرى أنه ربما يكون هذا الجدل مقبولاً عند مناقشة أعماله السياسية أثناء فترات توليه للسلطة، ولكنه غير مقبولاً حيث تناقش أفكار ابن خلدون في المقدمة، فعند كتابته للمقدمة كان من الواضح أن هناك فصلاً بين أفعال ابن خلدون السياسية وبين أفكاره كعلامة أراد أن ينقل علمه بأمانة لمن بعده من الأجيال، ولا دليل على ذلك أكثر من أن كل من يقرأ المقدمة حتى الآن يشعر بأنه يخاطبه، كما أن من لم يقرأ تاريخ ابن خلدون السياسي، لا يستطيع إلا بأن يقول بأن كاتب المقدمة رجل شرع ودين، وعلم ومنطق[٢٢].

الآن سأنطلق من أسباب السكوت عن الشيء في ظل النقاط السابقة:

أ- السكوت عن الشيء خوفًا: من الصعب القول بخوف ابن خلدون في النص المتناول من التحليل ولكن ربما هناك ما سكت عنه ابن خلدون تحذيراً، حيث إن ابن خلدون وضع قواعد خاصة بنصيب الدولة من الأوطان والممالك وعمر الدول، وقد أهدى المقدمة لعدد من الملوك، فربما سكت عن أن يقول لهم أن دولهم شأنها الدول التي تحدث عنها في المقدمة إلى زوال طبقاً للقوانين والمحددات التي تطرق إليها لنفس الأسباب التي ساقها.

ب- السكوت عن الشيء نفاقاً: يصعب ذلك للغاية، خاصة في ظل حالة ابن خلدون الراغبة في الاستقرار وعدم رغبته في اعتلاء أي منصب في هذه الفترة، ولم يرد من الحياة أكثر من استقدام زوجته وأبنائه من تونس بعد استقراره في مصر.

ج- السكوت عن الشيء اتفاقاً وتواطؤاً: وأعتقد أن هذا وارد للغاية في هذا النص، فعلى سبيل المثال أستطيع القول أن ابن خلدون سكت عن أن "قانون القوة والغاب" هو الذي يحكم علاقات الدول الإسلامية في المغرب، فالكبير يتوسع على حساب الصغير طارداً من حساباته القيم الإسلامية، وأن المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضاً لا يتناحرون من أجل السلطة، وأعتقد أن هذا الأمر سكت عنه ابن خلدون حسرة وحزناً حتى في صياغة كلماته، فتجربته في المغرب أثرت عليه كثيراً، ففي فترة أقصروا المسلمون عن الفتوحات وأصبحوا دولاً مفتتة تحارب بعضها بعضاً، لا يذهب أحد للتفكير في الدين ونشره كأساس للفتوحات وتوحيد المسلمين مرة أخرى.

د- سكت ابن خلدون عن معنى "القوة المعنوي" وركز على أن قوة الدولة من قوة عصبيتها، وقوة العصبية بأعدادها، الأمر الذي جعله سكت عن الحديث عن قوى معنوية تلعب دورًا هامــًا في

---

22 جاستون بوتول. عادل زعتر مترجم، ابن خلدون، دون ناشر، بدون تاريخ، ص٧/٢٣.

المعارك والغزوات مثل الإيمان، الجهاد، في سبيل الله ونشر الدين، وربما يكون ابن خلدون سكت عن هذا النوع لأنه لم يعاصره في تجربته في المغرب والأندلس، فلم يكن للدولة الإسلامية فتوحات في عصره، وكانت الحروب بين المسلمين بعضهم بعضاً في شكل تنافس على الدول والممالك، الأمر الذي دفع البعض لاتهام ابن خلدون في تحليلاته بالعلمانية، ودفع البعض لاتهامه بالاعتماد على المنهج المادي في تحليله وهذا غير صحيح تماماً طبقاً لخلفية ابن خلدون الدينية، والأغلب والأعم أنه وعى جيداً القوة بمفهومها الشامل المادي والمعنوي وخاصة أنه هو شخصيًّا كانت قوته ورأسماله في لسانه وعقله، واستمالته للعديد من القبائل والملوك، ولكنه سكت عن القوى المعنوية الدافعة للحروب في المغرب مثل الطمع والرغبة في الجاه والسلطان ولم يكن هناك مكان للإيمان والجهاد في حروب بين المسلمين بعضهم وبعض.

وعمومًا فإن المسكوت عنه لدى ابن خلدون في هذه الفصول قليل للغاية، وذلك للغرض الذي كتب من أجله هذه المقدمة وهو إنشاء علم التاريخ، فهو يطرح في مقدمة كل فصل نتيجة استخلصها عن ظاهرة تاريخية متكررة وملحوظة، ثم يخصص الفصل كاملا للدفاع عن هذه النتيجة وتفاصيلها، شارحًا إياها ومدافعا عنها بالمنطق والتسلسل والتاريخ، وعادة ما يقل المسكوت عنه عند الدفاع.

وأخيرا وقبل أن أنتقل من هذه القراءة إلى أخرى، أود أن أشير إلى ملحوظة هامة، وهي أنه أثناء البحث عن العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون لابد أن نحترس جيدا، بحيث لا نسقط على ابن خلدون وعصره معنى العلاقات الدولية الحالية، فمعنى الدولة لدى ابن خلدون كما سبق وأوضحته يختلف شكلا ومضمونًا عن الدولة القومية التي نعنيها اليوم، والتي تحكمها قواعد القانون الدولي كما هو مفترض، فكما رأينا أنه يتعامل معها كإنسان بنظرته العضوية لها، والقانون الحاكم لها في علاقاتها مع الدول الأخرى هو قانون الغاب والقوة. ملاحظة أخرى أن ابن خلدون نبه في عصره إلى العلاقة الواضحة بين القوة الذاتية للدولة وأمنها، فمفهوم القوة الذاتية لديه المتمثل في قوة العصبية كثيرة العدد ذات المال والسلاح والتي تعيش طور البداوة هو الحاكم لقصر وطول عمر الدولة، وفي مفهومه للعصبية أشار إلى تماسك العصبية الواحدة وعدم التنازع والصراع بين قادتها، وأكد على دور الإيمان في حالة بداية الدولة الإسلامية، وتأثيره على اختراق المسلمين لأحد قواعده فيما يخص استيلاء الدولة المستجدة على الدولة المستقرة، فقد كانت أداة المسلمين المناجزة وليست المطاولة لما لديهم من إيمان وقوة وعزم.

المبحث الثاني

القراءة الجامعـــــة

القراءة الجامعة تتجاوز قراءة وفهم النص إلى طريق يحدده إحدى وسائل وأساليب هذه القراءة الجامعة، فإما تذهب إلى تطور هذه الفكرة عند المؤلف عند الحديث عن جامعية المؤلف، أو نتحدث عن تطور هذه الفكرة عند مفكرين آخرين، في "جامعية الفكرة" أو نتحدث عن هذه الفكرة عند مفكر وهي عند مفكر آخر.

الحقيقة أن النص الحالي الذي قمت بتناوله مليء وغزير بالأفكار التي تطورت حديثاً، فقد تبعه ميكيافيللي وأفكاره عن القوة والاستعمار مع أفكار ابن خلدون، وسأتطرق هنا فقط لفكرة القوة وجامعيتها في العلاقات الدولية والمدرسة الواقعية، ومفهوم القوة عند ابن خلدون.

مفهوم القوة عند ابن خلدون: القوة عند ابن خلدون ركز فيها على قوة الدولة، وقوة الدولة هي قوة مزاجها وقوة المزاج هي قوة العصبية وقوة عددها قلة وكثرة، وهنا تساءلت عن هل لم يعِ ابن خلدون الجانب المعنوي للقوة؟ الحقيقة أن هذا الاحتمال استبعدته تماماً خاصة عند تفسيري للمسكوت عنه، حيث أن ابن خلدون سكت عن ذلك لأن تطرقه لذلك كان يعني أنه سيتطرق لدور الدين، أو للأطماع والأغراض وراء قوة هذه الدولة ومحاولتها أن تجور على ما جاورها من الممالك، وهذا ما لم يقم به ابن خلدون لأنه عاش في عصر توقفت فيه الفتوحات الإسلامية، وما كان يتحدث عنه من نصيب الدول من الممالك والأوطان كان متأثرًا فيه بشكل كبير بما يحدث بين دول المسلمين في المغرب، وأقرب دليل على وعيه لمعنى القوة المعنوي هذا يعيه من خلال سيطرته هو نفسه واستمالته الشخصية المعنوية على القبائل "النفوذ" كذلك المعنى الديني للعصبية، وكتاباته فصل تحت عنوان "لن يكون للعرب ملك إلا بالدين .." إذا أضفنا إلى ذلك خلفيته التاريخية، وأن مفهوم العصبية "المفهوم الأساسي عنده "مفهوم حضاري محمل بالقيم"، ثم قام ابن خلدون إلى دور الإيمان في فتوحات المسلمين، وقد أدى هذا الدور إلى اختراق أحد قواعد ابن خلدون، وهذا ما اعتبره ابن خلدون ذاته بمعجزة الرسول (ص)[٢٣].

---

[23] محمد عابد الجابري. مرجع سابق، ص٢١٢-٢١٥.

أما إذا رأينا تطور مفهوم القوة في المدرسة الواقعية نجد أنه:

- ساد مفهوم للقوة سيطر لفترة طويلة على العلاقات الدولية: أن القوة "علاقة سببية يقوم فيها فاعل معين بالتأثير في سلوك، واتجاهات ومعتقدات فاعل آخر حتى في قدرته"، وقد رفض العديدون من منظري المدرسة الواقعية الأحدث هذا التعريف، منهم "كينيث والتز" مثلاً رفضه بسبب فكرة السببية ويقترح تعريفًا آخر "القوة هي أن الفاعل أقوى بمقدار ما يؤثر على الآخرين أكثر مما يؤثرون عليه". واقترح مقومات القوة للدول بناءً على مجموعة عوامل: حجم المكان – المساحة – الموارد الطبيعية – المقومات الاقتصادية – القوة العسكرية – الاستقرار – الكفاءة.
- في تعريف آخر "لنيكولاس سبيكمان": "القوة هي القدرة على الدفع بفرد أو جماعة في اتجاه معين مرغوب فيه عن طريق الإقناع – الشراء – استخدام الوسائل الاقتصادية – المقايضة – القهر.
- أرنولد ولفرز: "القدرة على دفع الآخرين ليقوموا بما يريده فاعل ما ويمتنعوا عن ما يريدهم أن يمتنعوا عنه"، ويفرق بين القوة والنفوذ، فالقوة تتم عن طريق القهر والحرمان أو التهديد بهما، والنفوذ عن طريق الترغيب بالوعود أو الهبات.
- روبرت جيلبرت: "تتضمن القوة المقومات العسكرية والاقتصادية والتكنولوجية للدولة، أما المكانة فهي تصور الدول الأخرى عن مقومات قوة الدولة وقدراتها واستعدادها للتعبير عنها.

الأشكال المختلفة للقوة في المدرسة الواقعية:

- المكانة: الاحترام الذي تتمتع به القوة.
- النفوذ: القدرة على التأثير في قرارات الآخرين.
- الإجبار: استخدام الوسائل المادية للتأثير في القرارات.
- السيطرة: عندما يؤثر فاعل ما على أغلب قرارات فاعل آخر ولا يتلقى منه أي تأثير تقريباً.

في نفس السياق يبرز مفهوم الاعتماد المتبادل وهو يساوي قيام الدول بالتأثير في قرارات أخرى ولو بشكل عمدي.

- الاعتمادية: علاقة تتضمن الاعتماد الكامل أو شبه الكامل من فاعل على آخر في إمداده بموارد معينة.
- خصائص القوة: أن مفهوم القوة مرتبط بموقف معين، وأنه برغم أن القوة ليست قابلة للنقل والتحويل بسهولة شديدة كالمال إلا أنها ليست جامدة تماماً، وأن كل مكون من مكوناتها له قابلية للتحول في مواقف معينة أكثر من غيره من المكونات، فلا يمكن تصنيف الدول كقوى عظمي وصغرى إلا حيال مواقف معينة.

ويذكر "ميشيل سوليفين" في محاولته تجميع الجهود المختلفة في قياس القوة ذكر أن الأنواع أو الأنماط المختلفة من السلوك الدولي لا يمكن تفسيرها بنفس مقياس القوة. وأن الدول الكبرى عادة ما تكون هي الأكثر تأثيراً، إلا أن هناك استثناءات لهذا القاعدة، وأنه بجانب مقاييس القوة على مستوى النظام مثل عضوية التحالفات والمنظمات وتوزيع مقدرات الدول داخل تلك المنظمات والتحالفات نلاحظ أن ابن خلدون عند حديثه عن العصبية أكد إمكانية الانتساب لعصبيات لم يكن الأفراد منتسبين لها، وأن العصبية الضعيفة قد تعضد نفسها بالانتساب إلى عصبية أخرى في إشارة منه إلى التحالف، كذلك يجب أن نفرق بين القوة الساكنة والديناميكية، فالبعد الساكن هو المتعلق بتحديد مقوماتها وركائزها ومقارنتها بين أكثر من فاعل، أما البعد الديناميكي فهو المتعلق بتعبئة القوة من خلق هدف محدد أو مسألة استراتيجية وتعريفها "تنظيم ركائز القوة بطريقة معينة مدروسة بهدف تنظيم إمكانيات نجاحها في تحقيق أهداف معينة على المدى الطويل والقصير[24]".

وأخيراً جاء "جوزيف ناي" ليعرف القوة وأنواعها: فأكد ناي أن هناك نوعين من القوة:

١- القوة الصلبة: المتمثلة في الأمور الملموسة من قوة اقتصادية، عسكرية وغيرها.

٢- القوة الرخوة : على حد تعبيره هي قدرة الدولة على جذب الآخرين لها من خلال مشروعية السياسات لهذه الدول والقيم التي تشكل أساساً لها.

وتقاس مثل هذه القوة بمؤشرات مختلفة، وقد تبدو غريبة للغاية مثل استطلاعات رأي الشعوب عن دور هذه الدول في قضايا الأمن، السلام، التنمية، الفقر، الاستماع للإذاعات التي تبثها هذه الدولة، وبهذا لا تكون القوة الرخوة شعبية تزول سريعاً، بل هي عدة أساليب وتوجه للحصول على النتائج[25].

في النهاية أود أن أشير إلى أن جامعية الفكرة السابقة ليست أكثر من إظهار تطور لتعريف ومعنى القوة، وعلاقتها بفكر ابن خلدون تراكمية وليست تناقضًا، فابن خلدون أدرك معنى القوة المادي والمعنوي، وإن كانت الشاكلة التي توصل لها حديثاً "ناي" عن مفهوم القوة تختلف عما رصده ابن خلدون بجانبيه المادي والمعنوي، فإن هذا التغير الحادث إنما هو بفعل اختلاف العصر والزمان والتقدم التكنولوجي

---

[24] James E. Dougherty and Robert L. P faltzagroff, Jr., "Contending theories of International Relations, a Comprehensive Survey", (New York: Longman). Fifth Edition, P. 63-70.

[25] Joseph S. Nye, Jr. ,"the of America s soft power: why Washington should worry", foreign Affairs, Vol. 83, May ,June 2004, p.35-39.

الرهيب، الذي أدى إلى أن دولة تستطيع أن تسيطر على دولة أخرى اقتصاديًا، عسكريًا، ثقافيًا دون أن يوجد على أرض الأخيرة جندي مسلح واحد، فقد تطور معنى السيطرة وأساليبه، فإن كنا نحيا في عالم جرّم بالفعل استخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية، إلا أنه لم يصل بعد لمرحلة تجريم كل أشكال الضغط والسيطرة التي تم استحداثها للقضاء على الاستعمار قديماً وخلف أنواعًا جديدة من السيطرة وخاصة الثقافية "دعاوى التغريب" التي تجعل المواطن والحاكم في دولته ينطلق من قواعد غريبة للتعرف على وطنه وأحواله، فيصبح غريباً عن هذا الوطن ويعاني من الاغتراب السياسي[٢٦].

ابن خلدون وميكيافيللي:

هناك العديدون الذين تناولوا كلاً من ابن خلدون، ونيقولو ميكيافيللي بالمقارنة، لما بينهما من نقاط كثيرة متشابهة، وكثيرون يؤكدون أن ابن خلدون أدى في الحضارة الإسلامية نفس الدور الذي أداه ميكيافيللي في الحضارة الغربية، فقد وُجد المفكران في بيئة متشابهة للغاية حيث وجد كل منهما في فترة انحدار للحضارة التي ينتمي إليها كل منهما، وظهر هذا جليًا فيما عرضته عن ابن خلدون، أما ميكيافيللي فقد وجد في أوروبا التي كانت ترضخ تحت الظلام تائهة في عصوره، والولايات الإيطالية التي كان ينتمي لإحداها " فلورنسا" مفتتة ومتحاربة يسيطر عليها عدد من رجال الكنيسة المستفيدين من هذا الوضع، بالإضافة لرموز النظام الإقطاعي ويرفضون تغيير ذلك النظام، وكانت وحدة إيطاليا بالنسبة لهم الكابوس الذي يجب تجنبه، بينما كانت هذه الوحدة هي حلم ميكيافيللي الذي رأى أنه لا خلاص لإيطاليا بدون، وما يستغربه البعض هو انتماء ميكيافيللي للطبقة الأرستقراطية في فلورنسا، فقد عمل في بلاط أمير فلورنسا[٢٧].

ورغم أن الكثيرين يرون نقاط التشابه بين كل من المفكرين، ولكني أرى نقاط الاختلاف واضحة، ففي حين رأي الكثيرون أن ابن خلدون شأنه شأن ميكيافيللي كونه رائد العقلانية والعلمانية في حضارته فإن هذا الرأي غير دقيق، لأن من يقول بذلك يقيس مفهوم الدين في الحضارة الغربية على ابن خلدون، فالدين مضاد للعقلانية ومتوافق مع الخرافة، وإن كان هذا الرأي ينطبق على ميكيافيللي لتجربته المجتمعية التي عانى بها من استغلال الدين لإبقاء المجتمع في حالة تخلف يستفيد منها فئات معينة داخل المجتمع، فقد رأى ابن خلدون أن البعد عن الدين والأخلاق هو سبب ما تعانيه المجتمعات الإسلامية من تفتت، وفي حين أن ابن خلدون أكد على الالتزام الديني والأخلاقي وأهميتهما في مصير أي دولة، تكلم

---

[26] Joseph S. Nye, Soft Power: The Means to success in world politics, Public Affairs, USA, p30-33.

[27] حورية توفيق مجاهد. مرجع سابق، ص٣٠٣-٣٠٤.

ميكيافيللي عن ضرورة فصل الأخلاق ليس فقط الدين عن السياسة عند الضرورة السياسية "Necessita" لتبرير سلوك الحاكم من خيانة وعنف وقتل في كتابه الشهير "الأمير"[٢٨].

وفي حين كان ابن خلدون رجل سياسة يعيش في بلاط الملوك، كان ميكيافيللي رجلاً دبلوماسياً، وبينما قدم الأول تجربته في شكل تجربة حياتية منقهة بالدراسة والتحليل، قدم الأخير تجربته كما هي فقد كان مصلحًا و نشطًا سياسياً، وبينما اهتم الأول بالتاريخ من أجل غرض أكاديمي خاص بالوصول لفلسفة للتاريخ من خلال وصوله لتعميمات، بينما اهتم ميكيافيللي بالتاريخ لاستخدامه من أجل حاضر ومستقبل الوحدة الإيطالية[٢٩].

أما فيما يخص رؤية كل منهما للعلاقات الدولية بينهما فنجد التشابه جليًا، فقد اتفقا على أن قانون القوة والغابة الواقعي هو الحاكم للعلاقات بين الدول، وكان هذا هو المدخل الطبيعي الذي تأسست عليه فيما بعد المدرسة الواقعية، فالعلاقات الدولية تنافسية وصراعية في جوهرها، ومن يفوز بها هو الأكثر قوة ومهارة، وبينما رأى ابن خلدون أن الدين والأخلاق مصدران للقوة، رأى ميكيافيللي أن الأمير لابد أن يكون مستعدًا للتخلي عن الأخلاق في أي وقت فالأنبياء أنفسهم لم ينتصروا إلا حين كانوا يمسكون بالسلاح في أيديهم، وفي حين أكد ابن خلدون أن إصابة الدولة بالهرم يؤدي إلى طمع الآخرين فيها، وافقه ميكيافيللي فإذا لم تكرس الدولة جهدها للاستعمار ستصبح هي ذاتها هدفًا للتوسع من جانب الآخرين.

وعلى الرغم أن ميكيافيللي لم يتحدث عن مفهوم العصبية إلا أنه حذر من الجنود المرتزقة لأنهم لن يستميتوا في الدفاع عن البلاد، لأن الديار ليست ديارهم[٣٠]، وبهذا هو يتفق مع ابن خلدون الذي أكد على العصبية وأهميتها، هذه العصبية القائمة على النسب وتتمثل ثمراتها في النعرة والنصرة.

وأخيرا رغم تشابه التجربة التي مر بها كل منهما، فتظل التجربة المجتمعية والأهداف لكل منهما مختلفة وقد انعكس هذا بشدة في افكارهم وتكوينهم العام، والمقارنة بينهما تبقى محفوفة بالمخاطر ما لم يقرأ المقارن كل كاتب في إطاره وتجربته.

---

28 ليس معنى ما سبق أنني مؤمن برأي من يرى ميكيافيللي شيطانا ومبدعًا لقاعدة الغاية تبرر الوسيلة، ولكني أرى أن ميكيافيللي كشخص مصلح يختلف كثيرا عن هذه الأوصاف، وهذا ما يكشفه كتابه "المطارحات"، وأن رغبته العارمة في تحقيق حلم الوحدة الإيطالية هو الـدافع وراء هـذه الأفكار التي ذكرها على سبيل الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه، لمزيد من التفاصيل انظر:

Erwin I.J. Rosenthal, Political thought in medieval Islam: an introductory out line, Cambridge press, UK,1962, p.84-113.

29 M.Judd Harman, political thought from plato to the present, Mc Graw Hill Book Company,1964,p153-165

30 نيقولا ميكيافيللي. تعليق بنيو موسوليني، تعريب خيري حماد، **الأمير**، بيروت: المركز التجاري للطباعة والنشر، ١٩٧٠، ص١٠٩-١١٢.

المبحث الثالث

ثالثاً: القراءة الفاعلـــة

وفي تلك المرحلة فإننا نذهب إلى محاسبة الكاتب ابن خلدون، ونحن نحاسبه على إسهامه في عصره ثم إسهاماته في عصرنا نحن وفي كل نقطة سأتكلم أولاً عن إسهامات عامة خاصة بالمقدمة ثم إسهامات عامة خاصة بالنص.

١-إسهامات ابن خلدون في عصره:

مثلت مقدمة ابن خلدون في عصره إسهامًا خاصًا للغاية، فقد مثلت ثورة منهجية حقيقية، على إثرها بدأ العالم والعلماء يتحولون في تناولها العلمي للظواهر من استخدام السحر والمشعوذات والدين والمعتقدات للتركز على جانب مهمل للغاية في فترة العصور الوسطى وهو النزعة العقلانية المنطقية.

مثلت مقدمة ابن خلدون البداية والميلاد الحقيقي لعلم الاجتماع والعمران في عصره، وإلى الآن، أتى بمفاهيم لم يأت أحد بها من بعده، ما زالت ذات أهمية ومحل دراسة إلى الآن، كان مجدداً علامة.

أثار في كتاباته عددًا من القضايا ذات الأهمية القصوى في عهده، فكما سبقت الإشارة أن ابن خلدون عاش في فترة تدهور وانقسام للعالم الإسلامي وهذا ما غلب الطابع الإصلاحي عليه، وما جعل ثلث المقدمة يتكلم فيها عن منظومة للتفكير عن التربية والإصلاح، والمواطنة "شأنه شأن أفلاطون".

أما فيما يخص النص المتناول هنا:

أفاد ابن خلدون رجال السياسة في عصره وفي عصرنا من خلال وضعه قواعد لفهم العلاقات الدولية في عصره، خاصة فيما يخص في نصيب الدول من الممالك والأوطان، فعلى سبيل المثال الدولة عند ابن خلدون في تصرفها في علاقاتها هي الدولة أحادية التصرف، وأن ما يحكم توسعها على غيرها من الدول هو عصبيتها مما يعني فوضوية في النظام الدولي في هذا العصر، كذلك لفت النظر بشدة إلى أن الدولة عليها وظائف تقوم بها عصبية الدولة وإذا لم تقم بها فإنها تعرض سواء أطراف الدولة إما للخروج عليها من جانب الولاة، أو تعريضها للعدوان من جانب العدو، حديث ابن خلدون عن قوة الدولة في مركزها وضعفها في الأطراف وكأنه يتحدث عن المركزية واللامركزية في عصره.

تكلم ابن خلدون عن قوانين العلية "التي تربط الشيء بمسببه:

التشابه: بين خصائص المجتمعات البشرية، التباين: كقانون تجريبي يحتاج التجريب لإثباته.

٢-إسهام ابن خلدون في عصرنا:

أقام ابن خلدون قواعد علم الاجتماع الحالي، ولا زالت أفكاره محل دراسة وبحث وتدريس في معظم جامعات العالم المهتمة بعلم الاجتماع البشري.

أثر ابن خلدون بصفة عامة على كل من قرأه من بعده من العلماء والمفكرين فنجد تشابهًا واضحًا بين كثير من أفكار ميكافيللي عن الاستعمار في كتابه "الأمير" وأفكار ابن خلدون على نصيب الدول من الممالك والأوطان، وميكافيللي هو الذي بذر البذور الحقيقية للمدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، وابن خلدون كان سابقاً عليه، فكما أشرت سابقاً أن أفكار ابن خلدون لها علاقة قوية بالمدرسة الواقعية من حيث حديثه عن مفهوم لقوة الدولة "قوة العصبية" كمفهوم محوري لديه تصرف الدولة بشكل أحادي، فوضوية النظام الدولية، وكلها أسس للمدرسة الواقعية في العلاقات الدولية.

كذلك أثر ابن خلدون على أحد أهم العلماء الذي أثر على معظم مفكري اليوم في الإسلام، وهو الإمام "محمد عبده" ونجد التشابه بينهما عند الحديث عن التربية كمنظومة فكرية أيضاً تسبب ابن خلدون بشكل غير مباشر في مشكلة منهجية لازلنا نعاني منها حتى اليوم في عالمنا العربي في التحليل الاجتماعي والسياسي للظواهر، وهي "مركزية ظاهرة الدولة كوحدة للتحليل" وإهمال الظواهر الاجتماعية الأخرى في المجتمع كوحدات للتحليل، وإن كان هذا مبرراً بالنسبة لعصر ابن خلدون، ولكنه أصبح حقيقة نعيشها، فالتاريخ الإسلامي مقسم طبقاً للدولة "راشدة، أموية، عباسية .." على عكس التاريخ الأوروبي الذي يعكس في مسمياته حال المجتمع الأوروبي "عصر النهضة والتنوير، عصور الظلام"[٣١].

فيما يخص النص المتناول: نجد أن ابن خلدون تحدث عن ما تكلم عنه "جابريل ألموند" من وظيفة تغلغلية للدولة، فعدم اهتمام الدولة بالقيام بوظائفها في أطراف قد يؤدي لفقدان هذه الأطراف من جانب العدو أو من جانب ثورة هذه الأطراف على المركز، وهذا يبدو واضحاً في العديد من الحالات الحديثة،

---

[31] محمد بشير صفار. محاضرات لطلبة الماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية غير منشورة، ٢٠٠٥/٢٠٠٦.

مثل سيطرة الجماعات الإسلامية في مصر في بعض المناطق في إمبابة العشوائية التي لم تقم فيها الدولة بوظائفها، كذلك ما تكلم عنه ابن خلدون من هزيمة مركز الدولة وأطرافها، فإنه يفسر بشكل كبير ما حدث لبريطانيا وفرنسا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فعلى الرغم من انتصارهما في هذه الحرب إلا أنهما فقدتا هيبتهما وتراجعتا كثيراً عن المستعمرات الخاصة بهما خارج أوروبا نتيجة تعرض مركزهما لدمار شامل وحاجاتهما لاستعادة توازنهما وإعادة بناء مركزها من جديد.

كذلك حديثه عن العلاقة بين مركز وأطراف الدولة له علاقة قوية بالمركزية واللامركزية والحكم المحلي اليوم وأهميته، أيضاً ربط ابن خلدون قوة العصبية بنصيبها من الممالك والأوطان يعتبر تقدماً هاماً في خطة متقدمة على طريق التحليل السياسي.

عمر الدولة وعلاقته بعصبيتها وتحديده لها مثل عمر الإنسان يعتبر حتمية خلدونية تثير الدهشة والغرابة في رجل أكد على قانون السنة طوال المقدمة، وهو ما يعارض حالياً بشدة، فوقوع الهرم بالدولة لا يعني نهايتها، ويوجد كم هائل من النظريات المتعلقة بالإصلاح لإعادة شباب هذه الدولة[٣٢].

"الدولة العضوية" عند ابن خلدون فكما أشرت سابقاً أن الدولة عند ابن خلدون دولة عضوية شبيهة أقر ما تكون بالإنسان عمرها، مراحل هذا العمر، مكوناتها من قلب وأطراف، بما قرنه ذلك بأفكار "إيستون" عن استخدام مفهوم النظام في تحليل النظم المقارنة، ذلك المفهوم المستمد من العلوم الطبيعية، لا يوجد تطابق بينهما في الأفكار ولكن أعتقد أنهما اشتركا في فكرة أن الدولة نظام به مكونات بينهما "تفاعل" ففكرة التفاعل بين أعضاء الدولة ومكوناتها تتضح بشدة عند إيستون وابن خلدون.

كذلك لقد آثر سواء ابن خلدون أو ميكيافيللي في فكر معظم واضعي نظريات الأمن القومي الحديثة للدول النامية التي تركز على الانسجام الداخلي والتوافق في نظام الحكم، والقضاء على أي احتقان سياسي داخلي لأنه يعرض الدولة لخطر تفتت حقيقي، وكان من الصعب على ابن خلدون وميكيافيللي أن يتحدث عن نظام حكم ديمقراطي بالنظر إلى إطارهما التاريخي، ولكن تكلم كل منهما عن التوافق والتماسك الداخلي في العصبية لدى ابن خلدون، وعلاقة الأمير عند ميكيافيللي بالرعية كمصدر للقوة، وقوة الدولة الذاتية ترتبط ارتباط طردي مباشر بأمنها كما أكد على ذلك ابن خلدون[٣٣].

---

[32] سيف الدين عبد الفتاح. محاضرات لطلبة الماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية غير منشورة،٢٠٠٥/٢٠٠٦

[33] Abdul Monem M. AL-Mashat. Considerations in the analysis of National Security in the third world, PHD, USA: Chapel Hill Unversity,1982.

مما سبق أكون قد انتهيت من القراءة الفاعلة محاولاً محاسبة ابن خلدون والتعرف على إسهاماته في عصره وعصرنا.

النص كرسالة اتصالية:

١- من هو المرسل: المرسل هو "عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي" ولكن متى كتب ابن خلدون هذه الرسالة "المقدمة" .. كتبها وهو في الأربعينيات من عمره، أي بلوغه مرحلة النضج، كذلك فإنه في هذا الفترة كان بدأ يبحث عن الاستقرار ويبتعد بنفسه عن رغبات الحكم والسلطة، وتغلب عليه همه للعلم ورغبته في إفادة الآخرين من علمه، ولا أدل على ذلك ما مر به بعد ذلك حيث سافر إلى تونس ثم إلى مصر ليقضي بقية حياته في القضاء والتدريس وتنقيح المقدمة.

٢- الرسالة: وتنقسم الرسالة إلى:

أ- اللغة والمضمون: استخدم الكاتب ابن خلدون أسلوبًا يسيرًا، سهلاً، رشيقًا، تحدثت عنه من قبل عند الحديث عن سياق اللغة، كان متمكنًا من اللغة بحكم خلفية دراسته، استخدم العديد من الأساليب الأدبية واللغوية التي تساعده في توصيل أفكاره وتأكيدها "أساليب الاستنباط، المنطق، التوكيد، الأمر، التشويق، التفصيل بعد الإجمال".

ب- أما عن المضمون: فعند كتابة ابن خلدون لهذه المقدمة كان هدفه هو نظم علم التاريخ في منهج علمي واضح الحدود والوسيلة، ويقضي على ما تسبب فيه المؤرخون السابقون من نقل الأخبار، وعلى أنه بدأ باحثاً عن تحويل نقل الأخبار إلى علم له حدود ومنهجية علم التاريخ، إلا أنه بناءً على قول الكثيرين بدأ باحثاً عن علم التاريخ، فأنشأ علمًا جديدًا هو علم العمران.

هذا بشكل عام، أما فيما يخص النص المتناول: فقد ركز ابن خلدون على أفكار رئيسية حاول إثباتها والبرهنة عليها بكافة الطرق وهي:

١- العصبية هي التي تحدد نصيب الدول من الممالك والأوطان وهرم الدولة وأمدها.

٢- الدولة في مركزها أقوى من أطرافها، وهزيمة مركزها تعني نهايتها وهزيمة أطرافها تعني اللجوء للمركز.

٣- للدولة وظائف في أوطانها تقوم بها عصبيتها.

البيئة: وتنقسم إلى شقين:

أ- **البيئة والوسط المحيط بالكاتب عند كتابته: سواء بيئته النفسية وقد تعرضت لها حين الحديث عن المرسل، والبيئة المحيطة به خارجية، والمتمثلة في حالة تدهور وانقسام العالم الإسلامي، تقلبات الدول في المغرب، الثورات والفتن وقد تعرضت لها أكثر من مرة خاصة عند الحديث عن السياق التاريخي.**

ب- **البيئة والوسط المحيط بالنص المتناول: التي كتب فيها النص المختار هي المقدمة التي حاول ابن خلدون فيها وضع أسس لعلم التاريخ، فأنشأ علم العمران والاجتماع، وكان هذا النص جزءاً من شرح ابن خلدون لأحد أهم المفاهيم السياسية عنده وهو مفهوم العصبية.**

وقد تأثرت المقدمة كما رأينا سابقاً بمثل هذه البيئة وخاصة في تشكيل أفكار ابن خلدون وسياساته، ومفاهيمه، فكانت لتجربة المغرب عليه أبلغ الأثر، كذلك تجربته مع القبائل العربية والبادية، كذلك انقسام العالم الإسلامي والفتن به.

الأداة:

عمد ابن خلدون إلى الكتابة كأداة لنقل رسالته، فكانت المقدمة والكتابة هي التي تمكن من خلالها حفظ أفكاره وتوصيلها إلى عدة ملوك وعلماء ومؤرخين، ثم إلى الأجيال اللاحقة عليه واستخدم لغة سهلة، يسيرة، مشوقة تساعد كثيراً على توصيل أفكاره منها أساليب القصر، الأمر، التوكيد، التشبيهات بالقوانين الطبيعية والأمثلة التاريخية.

الهدف من الرسالة:

كما أعلنه ابن خلدون أنه أراد أن يؤسس علم التاريخ "بعد أن استوفيت علاجه، وأنرت مشكاته للمستبصرين وأذكيت سراجه، وأوضحت بين العلوم طريقه ومنهاجه، وأوسعت في قضاء المعارف نطاقه، وأدرت سياجه"[٣٤] وهذا دليل قاطع على المعنى الراقي لمفهوم العلم عند ابن خلدون، ولكن إذا كان هذا هو هدف الرسالة، فإن تأثيرها الحقيقي تجاوزها بمراحل وهذا يتضح من خلال القراءة الفاعلة، فقد أنشأ ابن خلدون علم الاجتماع، وأثار كمــاً ضخمًا من المفاهيم الجديدة التي كان هو أول من استخدمها، وكان له تأثير على المجالات المختلفة للعلوم الاجتماعية، فكتب في علم النفس، الاقتصاد، السياسة، وأهم

---

[34] ابن خلدون. مرجع سابق، ص١٠.

من ذلك الاجتماع، أما فيما يخص النص المتناول فكان هدفه هو إبراز تأثير العصبية كمؤشر أساسي على نصيب الدولة من الممالك والأوطان، وظيفاها في هذه الممالك، عمر الدولة.

المستقبل: وهنا نتكلم عن نوعين من المستقبل:

أ- المستقبل المباشر: مؤرخون عصره واللاحقون عليه الذين تمت مخاطباهم من خلال هذه المقدمة، كذلك السلاطين والذي تم إهداؤهم هذه المقدمة "الظاهر برقوق في مصر، فارس بن عبد العزيز المريني في المغرب، سلطان تونس، وكذلك تلاميذه والعلماء في جيله".

ب- المستقبل غير المباشر: هم الأجيال اللاحقة سواء من المؤرخين أو المهتمين بعلم الاجتماع، والعلماء والدارسين، ويبدو هذا واضحاً حين خاطب ابن خلدون كل من يقرأ هذه المقدمة من بعده فليعمل على تنقيحها وإثرائها، وتعديل الخطأ وإحلال ما بها من نقص.

القراءة في أفق النص:

وهو ما يعني الإجابة على الآتي:

س١: ما هي مرتكزات النص؟

جـ: واجهة النص أو العنوان الذي يصل إليه ابن خلدون كحجة رئيسية يجملها ثم يبدأ بعدها بتفصيلها مستخدماً كافة اساليب التوكيد والتشويق، واجتذاب القارئ، وختام النص دائماً بعباراته الدينية البرهانية "سنة الله في خلقه" "سنة الله التي قد خلت في عباده" واستخدمها من أجل البرهنة على أفكاره، من خلال إيمانه بقانون السنن "فكل ما يحدث في حياتنا إنما هو سنة الله في خلقه" وعباراته ذات مرجعية دينية بناءً على خلفيته.

س٢: من يقول النص؟

جـ: هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون "انظر سياق المؤلف".

س٣: ماذا يقول النص؟

جـ: انظر خريطة النص، التحليل المفاهيمي، خريطة الحجج.

س٤: كيف يقول النص؟

جـ: اعتمد ابن خلدون على لغة سلسة بسيطة، يسيرة بها عدد من الأساليب. انظر "سياق اللغة".

س٥: لمن يقوم النص؟
جـ: قدم ابن خلدون هذا النص لمستقبل مباشر ومستقبل غير مباشر. انظر "قراءة النص كرسالة اتصالية".

س٦: متى يقول النص؟
جـ: قال ابن خلدون هذا النص في مرحلة هامة من عمره، وفي مرحلة هامة في التاريخ الإسلامي حيث القرن الرابع عشر، وكان لذلك العصر سمات عدة. انظر "السياق التاريخي".

س٧: أين يقول النص؟
جـ: تتصل البيئة المحيطة للنص في المقدمة، كذلك بيئة المقدمة التي مثلها الجمهور المستقبل لهذه المقدمة. انظر "النص كرسالة اتصالية"، "البيئة والوسط".

س٨: لمن يقول النص؟
جـ: وضع التاريخ في إطار علمي كعلم، وإنشاء العمران كعلم، وكذلك كتب النص المتناول ليظهر تأثيره مفهوم العصبية على اتساع الدولة، وعمرها، ونصيبها من الممالك والأوطان كمفهوم أساسي عند ابن خلدون.

س٩: من أين يستقي النص؟
جـ: اعتمد ابن خلدون على خلفيته العلمية، وتجربته المباشرة في الاحتكاك السياسي، وإيمانه الديني، وقراءته للتاريخ، ومؤلفاته السابقة فيما يختص بالمنطق والحساب، وأفكار ابن رشد، ولكن في رأيي أن تجربة حياته السياسية والحياة السياسية المغربية كانت لها اليد العليا في التأثير على أفكاره وما كتبه.

س١٠: ما الذي لم يقله النص؟
جـ: لم يتطرق النص للمعنى المعنوي للقوة، كما أنه سكت عن أوضاع الدولة الإسلامية في المغرب. انظر "المسكوت عنه".

س١١: ما هي إمكانيات النص؟
جـ: هذا النص له العديد من الإمكانات الفعالة، سواءً في عصره أو في عصرنا، فسر الكثير في الماضي، ويفسر الكثير في الحاضر والمستقبل، طرحه للعديد من الأفكار التي تطرح لأول مرة، وهذا يتجلى بوضوح في القراءة الفاعلة، وأفكاره وعلاقاتها بالعلاقات الدولية، والدولة ومفهومها بالنسبة له.

ابن خلدون في إطار الفكر التاريخي

مصطفى العبادي

مصطفى عبد الحميد العبادي

- أستاذ متفرغ للدراسات اليونانية و الرومانية ـــــ جامعة الإسكندرية.
- مستشار مدير مكتبة الإسكندرية .
- رئيس جمعية الآثار بالإسكندرية .
- رئيس جمعية أصدقاء مكتبة الإسكندرية .
- عضو المجمع العلمي المصري.

الجوائز:

- جائزة كفافي في الدراسات اليونانية القديمة من الحكومة اليونانية ١٩٩٧.
- جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية ١٩٩٨.
- جائزة Scholar of the year 2000 من جمعية "العلماء المصريون الأمريكان" بالولايات المتحدة الأمريكية.
- الدكتوراه الفخرية في العلوم الإنسانية من جامعة كيبيك ـــــ مونتريال، في كندا ٢٠٠٥.
  Universite du Quebec a Montreal (UQAM)
- جائزة طه حسين في العلوم الإنسانية من جامعة الإسكندرية ٢٠٠٥.

أعمال حديثة مختارة:

- مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي ـــــ الأنجلو المصرية ١٩٩٦.
- مكتبة الإسكندرية القديمة: سيرتها و مصيرها، منظمة اليونسكو ٢٠٠٢،١٩٩٢،١٩٩٠(تحت الترجمة إلى ست لغات: الإنجليزية ـــــ الفرنسية ـــــ اليابانية ـــــ الأسبانية ـــــ اليونانية ـــــ البرتغالية).
- Alexandria, The City and Region, Milan 1992
- India and Egypt, caed. Bombay,1993
- ترجمة: "القاهرة : مدينة الفن و التجارة" تأليف جاستون فييت، القاهرة (كتاب اليوم ١٩٩٢).

Abstract

Ibn Khaldun was well qualified to be a historian, judge and a diplomat in the 14th Century CE. His many experiences in various capacities stretched across the Mediterranean, East and West: North Africa, Spain, Egypt, Syria, and beyond. Yet his historical knowledge was strictly limited to the Arabs and Islam.

Although his knowledge of the Greek philosophers was derived from translations, his criticism of earlier Arab historians, calls to mind the tough mind of Thucydides, and his starting point in introducing the new discipline of the study of "Human Society" is reminiscent of Aristotle's definition of man.

Ibn Khaldun's critical approach as reflected in the *Prolegomena* is his own development. His concept of the foundation of the Arab/Muslim states is based on tribe, solidarity, and absolute monarchy, which compared negatively with Aristotle's *Politics*. Even the total decline of the Muslim world was reflected vividly in his historical pessimism.

Ibn Khaldun once remarked that historical change over long periods of time, is hardly noticed by most historians; thus, making him a precursor of the modern approach to the study "la longue duree", as conceived by scholars of the "New History" school in France and Europe as a whole.

Ibn Khaldun's historical pessimism consequently contrasts passively with the epistemological approach of most modern Western historians.

ابن خلدون في إطار الفكر التاريخي

من الواضح أن ابن خلدون قام أولا بكتابة تاريخه "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، ثم أعقب ذلك بوضع كتاب "المقدمة"، التي أفرغ فيها عصارة عقله الجبار، وخلاصة تجربته التاريخية وخبرته المباشرة في عالم الواقع والسياسة. وهي تجربة واسعة شملت المغرب العربي ومشرقه، كما تجاوزت حدودهما غربًا وشرقًا أيضا في سفارتين: الأولى في ١٣٦٤م حين أوفده محمد بن الأحمر سلطان غرناطة في بعثة للصلح إلى ملك إشبيلية بيدرو الذي اشتهر بلقب "بيدرو الجبار" وهناك أعجب بيدرو بعلمه ورجاحة عقله، وعرض عليه أن يعمل في بلاطه مقابل أن يعيد إليه أملاك أسرته (التي كانت من أشراف إشبيلية قبل ما يزيد على قرن من الزمان، قبل استيلاء المسيحيين عليها ١٢٤٨م) وهو عرض رفضه ابن خلدون كما ذكر في سيرته الذاتية بقلمه والمعروفة "بالتعريف" والثانية، بعد انتقاله إلى مصر (سنة١٣٨٢م) زمن السلطان برقوق الذي عينه قاضيًا بالقاهرة. وفي ١٤٠٠م كلفه السلطان الناصر – الذي كان قد خلف السلطان برقوق – على بالذهاب في سفارة إلى الشام لمفاوضة تيمورلنك حتى لا يهاجم دمشق.

وهكذا، لم تقتصر تجارب ابن خلدون العملية على معاناة أعباء الإدارة والمخاطر السياسة في داخل العالم الإسلامي، ولكنه اتصل وتطرف مباشرة بأقطاب القوى الخارجية التي كانت تهدد العالم الإسلامي من الغرب والشرق على السواء. من ذلك نستبين أن تجربة ابن خلدون الحياتية كانت عميقة معقدة، فخبر سوء الأحوال السياسية في الداخل وفسادها جعلته يدرك ويعاين بنفسه ما يعانيه المجتمع الإسلامي من ضعف وانحلال أمام مجتمعات أجنبية أشد قوة و تماسكًا. وشاهد كيف تسقط الدول بعد قوة وتحضر، وتنهض أخرى كانت من قبل أقل شأنًا وتحضرًا (ص ٣٢٧) وليس غريبًا أنه أطلق كلمة "القبر" عنوانًا لتاريخه؛ وأن عقله كان منشغلاً بظاهرة قيام وسقوط الدول الإسلامية كما أرَّخ لها، وحاول أن ينتهي إلى أسباها وعللها في المقدمة.

ويدرك كل من قرأ مؤلفه في "التاريخ" ودراسته في "المقدمة" أنهما عملان مختلفان طبيعة ومنهجًا. وإذا قرأنا عبارته المشهورة في افتتاحية "المقدمة" التي يقول فيها: "إن فن التاريخ....في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول السوابق في القرون الأولى...، وفي باطنه نظرٌ وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق. وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسباها عميق". وينتهي بأنه من علوم الحكمة – أي الفلسفة – أدركنا أن هذه العبارة تصدق تصوير الفرق بين العملين. فكتاب "العبر" يمثل التاريخ في ظاهره، وهو بذلك من العلوم النقلية؛ في حين أن كتاب "المقدمة" يمثل التاريخ في باطنه، ويكون بذلك من

العلوم العقلية (ص ٣-٤). وواضح أن ابن خلدون، حين أقدم على كتابة "المقدمة" كان مدركًا لأهميته وقيمته ووجهة الجِدّة فيه. فلم يتردد في مهاجمة ورفض أسلوب المؤرخين السابقين من أمثال ابن إسحق والطبري والكلبي والواقدي والمسعودي وغيرهم (ص ٣)؛ ثم يعلن عن نفسه فيقول: ولما طالعت كتب القوم، وسبرتُ غور الأمس واليوم، نبّهت عين القريحة من سِنَة الغفلة.... وسمْت التصنيف، فأنشأت في التاريخ كتاباً، ورفعت فيه عن أحوال الناشئة حجاباً .... وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابا....وسلكت تبويبه وترتيبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً....فجاء هذا الكتاب فذًّا بما ضمنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة" (ص٥ -٦).

رغم أن ابن خلدون يذكر عددًا من الأمم على مر التاريخ مثل: الفرس الأولى والسريان والنبط والتتابعة وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والفرس الثانية والعرب والفرنجة، ثم جاء الإسلام بدولة مضر، ثم درست دولة العرب وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والإفرنجة بالشمال (ص ٨)، فالغالب على ثقافته هو إلمامه المستفيض بتاريخ الإسلام ودوله، أما ما عداه فلم يكد يُلِمّ سوى بأطراف قليلة منها. كما أن جميع مصادره عربية أو مُعَرَّبة من الكتب المترجمة وخاصة من علوم اليونان (ص ٦١). وليس هناك ما يدل أنه عرف لغات غير العربية، أو أنه أحاط بتاريخ غير التاريخ الإسلامي، فهو لا يكاد يعرف شيئًا من تاريخ اليونان والرومان على الشاطئ الشمالي للبحر المتوسط رغم شدّة ارتباط تاريخهم بتاريخ دول شاطئه الإفريقي إلى الجنوب. والسبب في ذلك أن حركة الترجمة إلى العربية لم تشمل كتب التاريخ ولا الأدب اليوناني والروماني. وكان لهذا القيد أثر بالغ على أفقه المعرفي، فانحصر في التجربة التاريخية للعرب والإسلام، ولم يعلم أن هناك تواريخ قديمة أخرى تختلف عنها اختلافًا كبيرًا.

لقد اقترن تاريخ اليونان والرومان بوحدة دولة المدينة، وبنظم سياسية غير نظام الخلافة؛ ولم يرتبط تاريخهم بوحدة القبيلة، ومبدأ العصبية، وفطرة البداوة التي يرتكز عليها كثير من الفكر التاريخي عند ابن خلدون. ورغم هذا القيد على أفق معرفته التاريخية، التي اقتصرت أو كادت على التجربة العربية الإسلامية، فقد استطاع بفضل منهجه العقلي وحسه المرهف بالطبيعة البشرية ومقدرته الفذة على تحليل الظاهرة التاريخية سياسيًا واجتماعيًا ودينيًا، أن يقدم لنا في كتاب "المقدمة" منهاجًا جديدًا لدراسة وفهم التاريخ الإسلامي على أساس التطور الاجتماعي لم يسبقه إليه أحد من المؤرخين. وسوف نحاول فيما يلي تناول جوانب منهجه في التاريخ كما تمثل في "المقدمة" ونقارن بينها وبين ما ارتآه مؤرخون سابقون أو لاحقون عليه.

ونبدأ بموقفه المبدئي وهو رفض إيراد الروايات التاريخية ونقلها دون نقد عقلي مجرد، حيث يقول: "لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيدة عن جادة الصدق. وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل، المغالط في حكايات الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًّا أو سمينًا؛ لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات .... فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط سيما في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر ...." (ص ٨).

هذه الفقرة تذكرنا بعبارت المؤرخ اليوناني الكبير ثوكوديدس، الذي اشتهر بموقف عقلي صارم في دراسة التاريخ، كما جاء في مقدمته (ك ١ ف ٢٢):

"إن الروايات التاريخية – بما فيها ما يتعلق بالأحداث المحلية – كثيرًا ما يتقبلها الناس دون أدنى محاولة للنقد....وفي تسجيل أحداث الحرب الأخيرة، عندما لم أكن بنفسي شاهد عيان، قمت بفحص كل خبر أخذته عن غيري بأقصى دقة ممكنة. ولم يكن ذلك بالأمر الهين، لأن شهود الواقعة الواحدة ذاتها، أوردوا روايات متباينة بقدر تباين ميولهم الشخصية أو اختلاف قوة ذاكرة كل منهم.....وإذا أعرض عامة الجمهور عن تاريخي لجفافه، فسوف أسعد إذا تقبله قبولاً حسنًا أولئك القراء الذين يحرصون على معرفة حقائق التاريخ، التي وقعت بالفعل، ومن المحتمل تكرار أمثالها وأشباهها حسب الطبيعة الإنسانية (κατά τό άνθρωπινον) فقد حاولت أن أقدم للمعرفة عملا خالدا، وليس مجرد تسلية عابرة". (ك١ ف ٢٠ -٢٢).

فمن المبادئ التي وضعها ثوكوديدس في الحكم على أحداث التاريخ، أنه يرفض مصداقية أي خبر لا نتصور إمكانية أو احتمال تكرار مثيله حسب الطبيعة الإنسانية، وهو موقف شبيه بقول ابن خلدون في الأخبار التاريخية "ولا قيس الغائب منها بالشاهد،والحاضر بالذاهب".

وكذلك يتنبه ابن خلدون لما لاحظه ثوكوديدس، وهو أن من أسباب الكذب في الأخبار: التشيعات للآراء والمذاهب. فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يستبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فيقع في

قبول الكذب ونقله. (ص ٥٦-٥٧) ويضيف ابن خلدون موقفًا رافضًا للأخذ لدى قدامى المؤرخين العرب بمبدأ الرواية الشفهية، مهما بلغ الراوي من الثقة، فيقول:

"ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا، الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح....(ومنها) توهُّم الصدق وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. (ص٥٧)

ويفرد ابن خلدون عددًا من فصول المقدمة فيما يسميه "العمران البشري" بمعنى الاجتماع الإنساني، نشأته ونموه وتطوره (ص٦٨ وما بعدها). ويبدأه بعبارة لا تخلو من طرافة، وهي قوله:

"إن الاجتماع للإنسان ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدنيّ بالطبع. أي لابد من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران". وهو إن نسبها إلى "الحكماء" أي الفلاسفة بالجمع فهي عبارة مشهورة لأرسطو في بداية كتابه في السياسة وهي قوله الإنسان حيوان مدني بالطبع (ἄνθρωπος φύσει πολιτικός ζῷον) (السياسة 3 a 1253). ويتأكد فيها التصور اليوناني للمجتمع الإنساني الأمثل في نظام دولة المدينة **polis**. ولعل ابن خلدون قرأها عند ابن رشد أعظم شارح لأعمال أرسطو طيلة العصور الوسطى. ولكن الأمر الغريب عند ابن خلدون، أنه بعد استشهاده بعبارة أرسطو في السياسة، والنابعة عن تصور يوناني محض، يتحول إلى فكره المستمد من معرفته بالتجربة السياسية العربية، فيعقد فصلا "في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران والأمصار ومددٌها " (ص ٢٢٣) وفصل "في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر" (ص ٢٢٥) ثم فصل ثالث "في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر" (ص٢٢٨). ويتحول تدريجيًا في وصف تطور أوضاع أهل البدو، فيعقد فصلا "في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبيّة" (ص ٢٣٣)، ويؤكد أن "العصبيّة إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه" (ص ٢٣٥). وينتهي بعد ذلك "في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك" (ص ٢٥٢) ويصل تطور البدو ذروته عندما يصلون إلى المُلْك والدولة العامة "التي تحصل بالقبيل والعصبية والشوكة" (ص ٢٧٨).

نرى من هذا التدرج البنائي في فكر ابن خلدون السياسي أنه مستمد معرفته بالتجربة البدوية عند العرب، فعناصرها الأساسية هي القبيلة والعصبية وقوة الشكيمة. ثم تكتمل الصورة العربية في مرحلتها الإسلامية حين يؤكد "أن الدولة العامة الاستيلاء، العظيمة المُلك أصلها الدين، إما من نبوّة أو دعوة حق. وذلك لأن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها". (ص ٢٨٤).

وهنا يعقد ابن خلدون فصلاً ممتعًا في تحليل كيان الدولة بعد اكتمال نموها، وما يطرأ عليها من تطور ينبئ عن تحول يغير مسارها من النماء إلى اتجاه معاكس نحو التراجع والاضمحلال، وذلك بسبب ما ينشأ فيها من موقف سياسي معقد، يلخصه ابن خلدون في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد. ويصف هذا التحول على النحو التالي (ص ٢٩٩):

"المجد بالعصبية، والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة، تكون واحدة منها أقوى من الآخر كلها، فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعًا في ضمنها....وتصيّرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصبيات....وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة فيهم. ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسًا لهم غالبًا عليهم، فيتعيّن رئيسًا للعصبيات كلها لغلب منبته بجميعها، وإذا تعيّن له ذلك. (ومن) الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاكة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجيء خُلُقُ التألّه الذي في طباع البشر، مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم ... فيجدع أنوف العصبيات ويكبح شكايمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم ويقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملاً. فينفرد بذلك المجد بكليته....وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم للثاني أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. إلا أنه أمر لابد منه في الدول، سُنّة الله في عباده".

ونظرًا لما لظاهرة تفرد الحاكم بالسلطة من أهمية بالغة في علم السياسة ونظم الحكم، نجد ابن خلدون يحرص على بيانها وبيان خطورتها باعتبارها عنده نذير شر وتحوّل إلى الأسوأ. ويعقد فصلاً آخر يؤكد فيه أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم (ص ٣٠٢) ويقول بيان ذلك من ثلاثة وجوه:

الأول: طالما كان المجد مشتركًا بين العصابة (= الجماعة)، وكان سعيهم له واحدًا، كانت هممهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة، أسوة في طموحها وقوة شكايمها ومرماهم إلى العزّ جميع. فهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فساده. وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد، قرع عصبيهم وكبح من أعنتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن العز (الغزو)، وفشل ريحهم وربموا المذلة والاستعباد. ثم رُبيّ الجيل الثاني على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجرًا من السلطان .... وتقبل (الدولة) به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

الثاني: يصاحب هذا التحول ميل متكاثر إلى الدعة والترف، وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك والمترف يـُستـَغرق عطاؤه بترفه. ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة .... مما يؤدي إلى اضطراب الإقتصاد والإدارة، مع ازدياد الإنحراف.

الثالث: وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفًا وخلقًا صار لهم ذلك طبيعة وجبلـّة شأن العوايد كلها.... وينقلب خلق التوحش وينسون عوايد البداوة التي كان بها الملك من شدة البأس....وركوب البيداء..... حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى إن كانت لهم.....ويتخيّر صاحب الدولة أنصارًا وشيعًا من غير جلدتهم، ممن تعودوا الخشونة، فيتخذهم جندًا يكونون أصبر على الحروب، وأقدر على معاناة الشدائد .... كما وقع في دولة الترك بالمشرق فإن غالب جندها الموالي من الترك ..... وكذلك في دولة الموحدين بإفريقيا فإن صاحبها كثيرًا ما يتخذ أجناده من زناتة والعرب، ويستكثر منهم ويترك أهل الدولة المتعوّدين للترف.

يتبين من هذا التحليل الذي قدّمه ابن خلدون أنه كان شديد التشاؤم لما آل إليه حال العالم الإسلامي على زمانه من التخلف والضعف، بعد العزّ والمجد القديم. ويقدم شاهدًا على تصوره بقوله:
"ونحن إذا اعتبرنا ما يُنقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية (بالأندلس) والعبيديّين (الفاطميين بمصر) وقايسنا الصحيح من ذلك والذي لا نشك فيه، بالذي نشاهده (الآن) من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها وجدنا بينها بونًا .... " (ص ٣٢٧).

ونحن إذا عقدنا مقارنة بين منهج ابن خلدون في تصوير مراحل التطور التاريخي للدول الإسلامية، مع تصور أرسطو لمراحل التطور في تاريخ اليونان عامة ودولة أثينا خاصة، وجدنا اختلافًا كليًا في فهم كل منهما لعناصر ومقومات حركة التاريخ. وكما سبق أن ذكرنا، فإن ابن خلدون يتحرك فكره من منطلق القبيلة ومقوماتها العصبية والذود عن الحوزة والسلطة ثم الترف. أما أرسطو فيتعامل مع وحدة سياسية واجتماعية مختلفة تمامًا ومقوماتها مختلفة أيضا، فبدلاً من العصبية هناك المواطنة التي تشمل جميع المواطنين. وسلطة الحكم في دولة المدينة تتمثل في مناصب سياسية تنظمها القوانين، إلى جانب هيئة تتكفل بتشريع القوانين؛ وينقسم المجتمع إلى طبقات اجتماعية محددة، لكل منها أعباء مدنية وعسكرية تلزمها بنص القانون. ويلعب الصراع بين الطبقات دورًا محوريًا في تطوير النظام السياسي السائد، إذ يمثل الطبقات الاجتماعية أحزاب سياسية تقود الصراع السياسي. ويوضح أرسطو في كتابه عن "دستور الأثينيين" كيف

تصارعت القوى السياسية المختلفة مما أدى إلى تغيّر النظام السياسي في مراحل مختلفة من التاريخ نتيجة لتطور الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في مجتمع المدينة. وهكذا تغير نظام الحكم في أثينا وكثير من مدن اليونان. فبدأ أولا بالنظام الملكي، المتطور أصلاً من تجمع عدد من القبائل، وبعد توحدها في دولة المدينة، ملك عليها رئيس أقوى القبائل ثم ما لبث أن ضاقت مجموعة الأسر الأرستقراطية بالنظام الملكي، وتخلصت من سيطرة الملك، وجعلت مناصب الحكم قاصرة على أفراد الأسر الأرستقراطية العريقة. ومع انتشار التجارة العالمية في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، ازدادت الثروة في فئة جديدة من المشتغلين بالملاحة والتجارة من رجال المال الذين اتصلوا وتزاوجوا مع الأرستقراطية، وكونوا معًا طبقة متميزة أكثر اتساعاً عرفت بطبقة (وحزب) *الأقلية*، استأثرت بالسيادة والسلطة. وفي فترة سيادتها ازداد الانقسام الطبقي حدة وعنفًا وكوّنوا حزبًا سياسيًّا سمي حزب *الشعب* يطالب بمزيد من المساواة السياسية بين جميع الطبقات. وتحقق لهم ذلك فيما بين نهاية القرن السادس وخلال القرن الخامس قبل الميلاد. وهكذا أصبح نظام الحكم السائد في أثينا يعرف باسم *الديمقراطية*. ويستمر أرسطو في أن في ظروف الحرب بين أثينا وإسبرطة في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، استغل بعض السياسيين الطموحين النظام الديمقراطي لتحقيق مزيد من السلطة والشعبية لأنفسهم، واتخذوا قرارات أضرت بمصلحة الدولة. وأطلق أرسطو على مثل تلك الزعامات اسم *ديماجوجية*، وهي التي تنشأ حين يفسد النظام الديمقراطي. وما من شك أن تحليل أرسطو هذا، الذي يلتزم بمعالم النظام السياسي وقوانينه، أكثر إقناعًا من نظرية العصبية الغامضة عند ابن خلدون. وهي إن فسرت بعض مواقف في التاريخ الإسلامي ولكنها لا تفسّر حركة التاريخ في كل مراحل الدولة الإسلامية.

هناك نقطة تناولها ابن خلدون وبعض الكتاب القدماء من الإغريق وذهبوا فيها مذاهب مختلفة، وهي عند ابن خلدون تأثير المناخ على البشر (ص ١٤٨-١٤٩)، فيقول إن الأقاليم المتوسطة (وهي عنده الثالث والرابع والخامس) بعيدة عن التطرف المناخي (الحار جدًّا أو شديد البرودة) ولهذا كانت العلوم والصنايع والمباني والملابس والأقوات والفواكه والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوص بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجسامًا وألوانًا وأخلاقًا وأحوالا فتجدهم على غاية من التوسط....(ويُحدد هذه الأقاليم بأنها تشمل أهل المغرب والشام والعراق – والسند والصين – والأندلس ومن قرب منها من الفرنجة).

ولكن الطبيب أبقراط رأى في اعتدال المناخ رأيًا آخر، وهو أن المناخ اللطيف المعتدل لا يُفاجئ عقل الإنسان بالمتغيرات، ولا يصدم جسمه بتحولات عنيفة، تلك التي تُكسب جسم الإنسان خشونة

وقوة، وعقله حيوية وتنبها، بخلاف الحال في الظروف المناخية المستقرة. ما من شك أن المتغيرات هي التي تستثير الذهن وتنفض عنه الخمول والسلبية. ثم ينتهي إلى حكم سياسي بأن معظم أقاليم آسيا (المعتدلة) تخضع لحكم استبدادي مطلق؛ وإذا لم يكن الرجال سادة أنفسهم، كاملي الحرية، ولكن يعيشون تحت حكم استبدادي، تموت فيهم نخوة الروح العسكرية لأنهم يشعرون بالدونية وعدم المساواة. ومن الطريف أن هيرودوت يتفق معه في هذا التصور، إذ يقول: "إن البلاد ناعمة المناخ عادة تُخرج رجالاً مستضعفين". (ك٩ ف ١٢٢)

وأخيرًا، نصل إلى ملاحظة أوردها ابن خلدون تسجل له نوعًا من السبق لفكرة راجت مؤخرًا بين عدد من مؤرخي مدرسة "التاريخ الجديد". ذلك أن ابن خلدون أدرك حقيقة تاريخية تتلخص في أنه "من الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام. وهو داء دوي وشديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم، وعوايدهم نحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال". (ص ٤٤)

وهي فكرة تنبه لها روّاد مدرسة "التاريخ الجديد" في فرنسا أولا، ثم شملت معظم المشتغلين بالتاريخ في أوربا وغيرها. والفكرة تهدف إلى تغيير نظرتنا إلى دراسة التاريخ، فلا ينبغي أن تقتصر دراسة التاريخ على أحداث التاريخ مهما بدا لنا أهميتها وخطورتها. ذلك أن التاريخ حركة متصلة، والحادثة في التاريخ هي نتيجة لتطور سابق عليها، ربما امتد عدة مئات من السنين سابقة على الحادثة. وحتى نفهم حركة التاريخ فهما صحيحًا، يجب أن يتجه فكر المؤرخ إلى تقصي أي ظاهرة تاريخية من كل جوانبها على "المدى الطويل" —La longue durée – كما يقول "لوجوف" Le Goff

Jacque Le Goff, *Is Politics Still the Backbone of History*, Daedalus,100 (1971)

ورغم إدراك ابن خلدون إدراكًا كاملاً لظاهرة تبدل الأحوال في التاريخ على مدى أحقاب متطاولة، فإننا نلاحظ اختلافا بَيّنًا بين موقفه العقلي حيالها وموقف بعض المؤرخين المحدثين في الغرب. يرى ابن خلدون أن نشأة الدول والحضارات، ونموها ثم اضمحلالها وأفولها، قانون طبيعي، تكرر حدوثه في التاريخ مرارًا. وعلى ذلك فهو أمر لازم، ولا حيلة للإنسان فيه وفي عبارته: "إنه أمر لا بد منه في الدول، سنة الله في عباده". (ص ٣٠٠). وهو موقف سلبيّ، يجعل الإنسان عاجزًا أمام أحداث التاريخ وهذا ما

يرفضه كثير من كبار المؤرخين في الغرب الذين أدركوا الظاهرة – كما أدركها ابن خلدون وغيره – وتوافروا على دراستها وتحليلها، ليس لمجرد المعرفة والتسليم بها ولكن للتعرف على أسباب حدوث التحول ومسببات الفساد في مجتمع مضى مما أدى إلى ضعفه واضمحلاله، بهدف تجنب حدوث ذلك في الحضارة الغربية الحديثة. ونلاحظ هذا الموقف العقلي الإيجابي منذ القرن الثامن عشر، كما تمثل في عمل المؤرخ "إدوارد جيبون" حين تصدى لدراسة "*اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية*" وحدث ذلك في القرن التاسع عشر حين أعلن "كارل ماركس" أن السبب في سقوط الحضارات السابقة هو الانقسام الطبقي. وفي بداية القرن العشرين، توافر المؤرخ الألماني "شبنجلر" على دراسة أمراض المجتمع في أوروبا في ذلك الوقت وفي منتصف القرن العشرين، ذهب المؤرخ البريطاني "أرنولد توينبي" إلى أن الحضارات في العالم تسقط إذا واجهت تحديًا من حضارة أكثر رقيًّا منها وعجزت عن التصدي لها. وأخيرًا، دعا مؤرخو مدرسة "التاريخ الجديد" لدراسة الظاهرة التاريخية في المدى الطويل لإمكانية معرفة أسبابها ومكوناتها ليمكن التعامل معها بما يحقق مصلحة المجتمع الإنساني. إن هذا الموقف العقلي الحديث في الغرب يرفض التسليم بحتمية التغير التاريخي على نحو ما فعل ابن خلدون، ولكنه يسعى إلى التحكم في حركة التاريخ وإنقاذ الحضارة الإنسانية واستمرارها.

Reflections on The Contribution of Ibn Khaldun's Legacy in International Thought and International Theory

A Preliminary Study in the Methodological Problematics

Nadia Moustafa

أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية

دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية

نادية محمود مصطفى

Nadia Mostafa

Name: Nadia Mahmoud Mohammad Mostafa
Date of Birth: 14/08/1951
Current Positions:

- Professor of International Relations
- Director of the Program for the Dialogue of Civilizations, Faculty of Economics and Political Science, Cairo University

Fields of Interest:

- International relations in Islam, on both epistemological and theoretical levels
- Contemporary international relations
- Supervising the Program for the Dialogue of Civilizations in the Faculty of Economics and Political Science, Cairo University, and writing in this field from epistemological and theoretical perspectives regarding initiations and levels of directing such a language.
- Particularly interested in the role of religion in political and social life and specifically in international relations, and the management of international relations in the globalization age , and last but not least the status of the Islamic nation in the world.

Abstract

This paper will not present a new perusal nor will it reread Ibn Khaldun's legacy. Rather, it will present a perusal of the "Khaldunic studies" to answer a specific question: Did these Kahldunic studies approach the contribution of Ibn Khaldun's legacy in the field of international relations on both theoretical and practical levels?

In other words, the paper does not aim at studying what Ibn Khaldun introduced about the history of the relationships between nations or states whether in his Muqaddimah or in parts of his book on history. The aim of this study is more sophisticated as it is related to the potential of the Khaldunic legacy, especially in the Muqaddimah in theorizing in the field of international relations. For this to be reached, a prerequisite is to examine what has been introduced on this level, directly or indirectly, from within or without the international relations discipline.

It is important to point out that my approach in this study is based on another more comprehensive epistemological and theoretical problematic which is that of the "contrasting cognitive systems", and hence, the comparative paradigms in general in the field of comparative political theory and particularly in the international relations theory.

The comparative-epistemological-theoretical-methodological approach helps study the contributions of the Islamic civilization, to which Ibn Khaldun belongs, in comparison to the contribution of the Western civilization whose philosophical schools represent the roots of contemporary international relations schools.

This comparative cultural approach gains its significance from two matters:

- The evolution of social sciences and in political science in particular, especially in the post-modernist era, in a way that allowed a multiplicity of paradigms, approaches and schools. This evolution resulted in the rise and renewal of the concern with aspects of culture, civilization and religion together with the economic, political and military aspects.
- The contribution of one of the political science research groups on the level of comparative studies in the field of international relations. The effort needs to be resumed on the level of "international thought in the Islamic heritage".

None other than Ibn Kahldun, in his Umran theory, has introduced such outstanding studies that link all aspects of social phenomena.

Accordingly, the study will be divided into three parts:

- Part one presents a perusal of the Khaldunic studies, to determine how they approached the field of international relations, either directly or indirectly, on the one hand, and to draw a map of the different intellectual schools and attitudes on the Khaldunic legacy and the features of this difference on the other hand.
- Part two tackles the characteristics of the process of revising the state of the international relations discipline and the contribution of the Khaldunic legacy in theorizing for international relations from a cultural perspective, either for the discipline itself, its related topics, concepts and questions for its methodology.
- Part three draws a map of the paths through which the Khaldunic legacy can contribute to theorizing for international relations in the current phase, in light of the contributions that this legacy introduced in the fields of philosophy of history and sociology.

The above-mentioned division demonstrates that the study will focus mainly on the Khaldunic methodology and overall view on the macro-level rather than on the micro-level.

Reflections on The Contribution of Ibn Khaldun's Legacy in International Thought and International Theory
A Preliminary Study in the Methodological Problematics

أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية

دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية

مقدمة

إعادة قراءة تراث ابن خلدون والدراسات الخلدونية لماذا؟ تحديات التنظير والحركة

لن أقدم قراءة جديدة أو إعادة قراءة في تراث ابن خلدون، ولكن أقدم قراءة في "الدراسات الخلدونية"، وللإجابة على سؤال محدد – تمت صياغته بناء على تخصصي في مجال العلاقات الدولية– وهو هل اقتربت هذه الدراسات الخلدونية من إسهام تراث ابن خلدون في مجال العلاقات الدولية تنظيرًا وحركة؟ وما الذي يمكن أن تساهم به دراستي على هذا الصعيد؟

بعبارة أخرى وعلى عكس ما قد يتوقع البعض؛ فأنا لا أقدم قراءة في تراث ابن خلدون لأكشف ما قدمه عن "تاريخ العلاقات بين الأمم أو الدول سواء من واقع مقدمته أو أجزاء كتابه في التاريخ، ولكن أسعى إلى غاية أكثر تعقيدًا تتصل بإمكانيات التنظير للعلاقات الدولية التي تكمن في التراث الخلدوني خاصة مقدمته. والخطوة المسبقة الضرورية لهذه الغاية هي النظر فيما قُدم من إسهام على هذا الصعيد، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وسواء من داخل علم العلاقات الدولية أو من خارجه.

وحيث إن الأمر ليس بهذه البساطة التي قد تبدو من واقع الكلمات السابقة؛ فتجدر الإشارة إلى أن مدخلي هذا لإعادة القراءة إنما ينطلق من إشكالية معرفية وأخرى نظرية أكثر شمولًا ألا وهى إشكالية اختلاف النماذج المعرفية المتقابلة، ومن ثم المنظورات المقارنة بصفة عامة، وفى مجال "النظرية السياسية المقارنة" بصفة خاصة و"نظرية العلاقات الدولية من منظورات مقارنة" بصفة أخص.

فإن هذا المدخل المقارن – المعرفي- النظري- المنهاجي هو الذي يساعد على دراسة إسهام المنظورات الحضارية المقارنة في مجال العلم والحركة، وهو الأمر الذي يفسح المجال بدوره للنظر في إسهام تراث الدائرة الحضارية الإسلامية الذي ينتمي إليه ابن خلدون مقارنة بإسهام تراث الحضارة الغربية، الذي تمثل مدارسه الفلسفية جذور مدارس العلاقات الدولية المعاصرة. ومن ثم تقع هذه الدراسة الاستكشافية في مجال الدراسات الحضارية المقارنة.

ويتضح صعود هذه المداخل المقارنة – وخاصة الحضارية منها – من واقع متابعة التطور في مسار علم الاجتماع بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة؛ حيث إن حالة العلم في هذه المرحلة وحتى الآن أضحت تفسح مجالًا لتعدد المنظورات، الاقترابات، المدارس، وذلك على ضوء المراجعة التي جرت وما زالت تجري لما ساد وهيمن على هذه العلوم من منظورات الحداثة والعلمانية والوضعية الغربية.

وتتضح أهمية هذا المدخل الحضارى المقارن للدراسة لاعتبار آخر، وهو الإسهام الذي حققته إحدى الجماعات البحثية في مجال العلوم السياسية في مصر على صعيد مجال الدراسات الحضارية المقارنة والمنظورات الحضارية المقارنة، وخاصة في مجال العلاقات الدولية. وإذا كانت هذه الجماعة حققت إسهامًا تأصيليًا، وفى مجال تاريخ العلاقات الدولية؛ فإن الساحة التي في حاجة لاستكمال هي مساحة "الفكر الدولي من واقع التراث الإسلامي".

وإذا كان للتطور في حالة العلم نصيب في تحديد دوافع وغايات هذا النمط من البحث في التراث الخلدوني وموضعه من الفكر الدولي أو النظرية الدولية المقارنة؛ فإن التطور في واقع العلاقات الدولية أيضًا خلال العقدين الماضيين، وفي قلبه عمليات إعادة التشكيل "الداخلية، والعلاقات البينية، والعلاقات عبر القومية، والعلاقات العالمية" التي تشهدها مناطق العالم وخاصة الأمة الإسلامية عبر أرجائها – هذا التطور على ساحة العلاقات الدولية قد أبرز بدوره صعود وتجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، في تشابكها مع نظائرها السياسية الاقتصادية– العسكرية؛ وهو الأمر الذي لم يتفوق في دراسته أحد مثل ابن خلدون ونظريته في العمران.

وعلى هذا النحو؛ فإن الدراسة تنقسم إلى قسمين كل منهما يقود إلى الآخر، حتى تستقصى موضع التراث الخلدوني من الفكر الدولي أو النظرية الدولية المقارنة، من حيث الإشكاليات المنهاجية وخريطة المسائل.

القسم الأول– من مراجعة حالة الدراسات الخلدونية إلى مراجعة حالة علم العلاقات الدولية.وهو ينقسم –بدوره– إلى جزئين:

الجزء الأول: يقدم قراءة في الدراسات الخلدونية لتحديد مدى الاقتراب من مجال العلاقات الدولية؛ سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من ناحية، ولرسم خريطة الاتجاهات والمدارس المختلفة حول التراث

الخلدوني ولتحديد مداخل هذا الاختلاف ومكامنه من ناحية أخرى وموضع المدخل الحضاري بصفة خاصة بينها.

الجزء الثاني: يهتم بخصائص عملية مراجعة حالة علم العلاقات الدولية، وكيف تكشف عن دوافع للنظر في التراث الخلدوني، وما يمكن أن يقدمه من مساهمة في التنظير للعلاقات الدولية من منظور حضاري، سواء فيما يتصل بنطاق العلم وموضوعاته ومفاهيمه ومسائله، أو سواء ما يتصل بمنهاجيته؛ حيث إن المرحلة الراهنة من تطور العلاقات الدولية (تنظيرًا وواقعًا) تشهد بروزًا في الأبعاد الحضارية والقيمية على نحو يؤدى إلى تجدد حاجة علم العلاقات الدولية للانفتاح على والتعاون مع علوم اجتماعية وإنسانية أخرى، ناهيك عن الحاجة إلى المدارس المقارنة للدراسات الحضارية، ومنها منظور إسلامي حضاري لدراسة علم العلاقات الدولية.

القسم الثاني من الدراسة يتناول رسم خريطة الإشكاليات المنهاجية والمسائل التي يمكن أن يساهم بها التراث الخلدوني في التنظير للعلاقات الدولية في المرحلة الراهنة من تطور العلم، وذلك على ضوء ما قدمه هذا التراث من اسهامات في مجال فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع. ولذا؛ فهو يتفرع إلى جزئين: الجزء الأول يقدم إسهامات نظرية غربية في دراسة التغير الدولي سواء منها التي تستدعي أبعادًا حضارية أم لا. والجزء الثاني يقدم الرؤية الكلية التي تنطلق منها دراسة لإسهام التراث الخلدوني في التنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي؛ وهي الرؤية التي ساهم فيها دارسوا فلسفة التاريخ الإسلامي أو دارسوا العلاقات الدولية.

ويبين هذا التقسيم كيف أن اقتراب الدراسة من الموضوع إنما يركز أساسًا على المنهاجية الخلدونية ورؤيتها الكلية، ومدى إسهامها في التنظير للفكر الدولي، ولا يركز بالقدر ذاته على المسائل الجزئية؛ فإن العديد من هذه المسائل يمكن لمتخصص العلاقات الدولية أن يبحر فيها في محاولة لتقديم إسهام للتراث الإسلامي في تأصيل مقارن لمفاهيم عزيزة على تقاليد العلاقات الدولية مثل القوة، الدولة، الصراع أو في تأصيل مقارن لعمليات تاريخية طويلة الأجل؛ مثل صعود وسقوط الأمم والحضارات. وتلك العمليات هي التي ستحوز اهتمام الدراسة إلى جانب المداخل المنهاجية، فضلاً عن رسم خريطة المسائل في مجموعها.

القسم الأول

من مراجعة الدراسات الخلدونية إلى مراجعة حالة علم العلاقات الدولية

الجزء الأول:

قراءة في الدراسات الخلدونية: خريطة الاتجاهات والإشكاليات، ومدى الاقتراب من مجال العلاقات الدولية:

لقد قدمت العديد من الدراسات[١] في نطاق تعاملها مع إحدى زوايا التراث الخلدوني –تعريفًا بالزوايا التي أسهمت فيها دراسات أخرى. كما اتجهت بعض الاجتهادات[٢]– لتقديم تصور شامل عن حالة الدراسات الخلدونية ومسار تطورها، وعن موضعها من خريطة تطور المدارس والاتجاهات المعرفية والنظرية سواء العربية أو الغربية؛ فمع تعدد المجالات المعرفية التي جمع بينها التراث الخلدوني (الاجتماع، التاريخ، السياسة، الاقتصاد)؛ حيث إن نظرية العمران حضارية شاملة كلية (وباعتبارها من النظريات الكبرى)، كان هناك أيضًا التعدد في المدارس التي اختلفت منهاجيتها ومنظورها، ولو على صعيد العلم الواحد؛ فمن الإسلاميين الذين قدموا "تأصيلاً نظريًا لفكر ابن خلدون العمراني، إلى العلمانيين الذين رأوا فيه نقلة نوعية في فكر علماء المسلمين نحو "المادية والعقلانية" ناهيك عن النقلة النوعية من التاريخ إلى تفسير التاريخ والبحث عن قوانينه وأنماطه (أي سننه)؛ ولذا قام جدل بين هذه المدارس، كل يحاول أن يسرق إسهام ابن خلدون إلى جانبه.

وقد يعتقد البعض –عن حق– أن مثل هذا التقييم لحال الدراسات الخلدونية، ليس موضعه هذه الدراسة عن العلاقات الدولية، وخاصة وأنه قد سبق وجرت محاولات ثرية من أجل هذا التقييم لا تخلو منها تقريبًا واحدة من الدراسات الخلدونية، وربما يتضمن المؤتمر الحالي بعضًا آخر منها.

ولكنني قمت بالقراءة في الدراسات الخلدونية؛ لأستكشف قدر التراكم المتحقق فيما يتصل بدراسة العلاقات الدولية، ولو لم يكن مباشرًا، وسواء فيما يتصل بالمنهاجية أو المحتوى.

وتنقسم نتائج قراءتي في مجموعتين من الملاحظات المنهاجية:

المجموعة الأولى عن الإشكاليات المنهاجية في الدراسات الخلدونية، والمجموعة الثانية عن مسائل وموضوعات نظرية العمران في أبعادها المختلفة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها وكيف تنتظم في رؤية كلية، وما هو موضع النظرية السياسية الخلدونية عامة في أبعادها الداخلية والخارجية من البنيان الكلي للنظرية العمرانية؟

وعن المجموعة الأولى؛ فإنني وجدت أن الإشكاليات المنهاجية صنفان أساسيان تختلف حولهما الاتجاهات:

- هل تراث ابن خلدون قد أسهم في تأسيس علم الاجتماع أم علم فلسفة التاريخ، وما درجة الجديد الذي قدمه في كلا المجالين: الاجتماع والتاريخ؟ أم هو تأسيس لعلم العمران الذي يجمع بين التاريخ والاجتماع؟
- هل يندرج فكر ابن خلدون في تأصيل إسلامي أم قد خرج عن هذا التأصيل؟ وما هي العلاقة بين الفكر الديني والفكر العلمي؟ ومن ثم أيضًا ما هي طبيعة منهاجيته من حيث تقديم العوامل المادية –مقارنة بالقيمية– عند تشخيص وتفسير الظاهرة محل الاهتمام؟ وهل قدم ابن خلدون فكرًا واقعيًا وضعيًا؟ وإذا كان البعض (وهذا هو التوجه العام في الأدبيات الغربية) قد ركز على إسهام بن خلدون في فلسفة التاريخ والحضارات؛ فإن البعض الآخر (وهذا هو التوجه العام في الأدبيات العربية) قد ركز على إسهامه في بناء علم الاجتماع. هذا، وتقدم بعض الدراسات[3] تفسيرها لهذين التوجهين، كما تقدم رصدها لموضع وأسباب احتفاء المدرسة الليبرالية والعلمانية الحديثة في مصر بفكر ابن خلدون ثم احتفاء المدرسة القومية واليسارية أيضًا به، وهو السيناريو الذي يتكرر على صعيد المدارس الغربية أيضًا. ناهيك عن بعض الجهود التي حاولت أن تنزع عن ابن خلدون إسهامه ابتداء؛ وهو الأمر الذي اختلفت تفسيراته.

بعبارة أخرى؛ فإن موضوع هذا الجدل على المستويين السابقين الذي يمثل البعد المنهاجي في تراث ابن خلدون[4]، إنما يقع في صميم الجدالات المتعاقبة التي شهدتها نظرية المعرفة، والنظرية الاجتماعية؛ ومن ثم نظريات العلوم الاجتماعية –الأكثر حداثة– ومنها علم السياسة والعلاقات الدولية.

أما المجموعة الثانية من النتائج، والتي تتصل بالمحتوى؛ فهي التي سيتم التوقف عندها بدرجة أكبر من التفصيل في القسم الثاني من الدراسة، ولكن أكتفي في هذا الموضع بالإشارة إلى ما يلي: أن نظرية العمران التي قدمها ابن خلدون هي نتاج للتفاعل بين واقع خبرته الحية وطبيعة عصره وبين خبرات التاريخ التي قرأها، والتنظير الذي قدمه ابن خلدون، وإن كان ينطلق من الداخل، وعند تحليل ديناميات التفاعلات العليا والدنيا لحالتي صعود الدول (والأمم والحضارات) وانهيارها، إلا أن الأبعاد الخارجية (أو الدولية) حاضرة في أكثر من موضع من البنيان الكلي، وعلى النحو الذي يمثل، كما سنرى لاحقًا – أن

الظاهرة الدولية ليست معطاة قائمة في ذاهّا، ولكنها تكوين اجتماعى وظاهرة اجتماعية داخلية ذات امتدادات خارجية، ومن ناحية أخرى، وإن كان علماء السياسة يتناولون النظرية السياسية لابن خلدون مستقلة عن الاقتصادية والاجتماعية، والعكس صحيح، إلا أن الرؤية الكلية لنظرية العمران لا يمكن أن تفصم بين هذه الأبعاد؛ فالتنظير السياسي لمفهوم العصبية، ومفهوم الدولة، والسلطة، والملك ليس غاية في حد ذاته وليس وسيلة، ولكنه مكون من مكونات عملية التطور البشري والمجتمعي.

ومن ثم، لا يمكن اعتبار التنظير السياسي مستقلاً أو منفصلاً عن التنظير للأبعاد الأخرى، ولهذا يصبح من الممكن القول إن البحث عن موضع الفكر والتنظير الدولي في التراث الخلدوني، لن يكون افتئاتًا آخر على تراث ابن خلدون يحاول أن يستنطقه ما لا يوجد فيه. ذلك لأن البعض[٥] —فى معرض تعدد مداخل دراسة فكر ابن خلدون– قد قال إنه أصبح لا شيء لأنه أضحى كل شيء؛ لأن هذا الإرث الخلدوني يتكرر في مختلف ميادين العلوم الاجتماعية بحيث يذوب فيها. ولهذا يجدر التساؤل: هل المداخل الجزئية لفكر ابن خلدون هي خطأ منهاجي يسقط عمدًا أم عن غير قصد شمولية فكر ابن خلدون؟

ومن ثم يصبح من الأجدر التساؤل: هل البحث عن الفكر الدولي لابن خلدون يصبح افتئاتًا عليه، أم من الأصوب التساؤل: كيف اقترب ابن خلدون وغيره من التنظير "للعلاقات الدولية"؟ ذلك لأن السؤال الأول يكمن ورائه مفهوم علم العلاقات الدولية كعلم مستقل على غرار ما تطور إليه وضع الظاهرة الدولية منذ منتصف القرن العشرين، في حين أن السؤال الثاني يكمن ورائه تقليد الربط بين النظرية الدولية والنظرية السياسية، وكذلك تقليد الربط بين النظرية الدولية والنظرية الاجتماعية، وهما تقليدان سادا لدى فلاسفة ومفكري القرون السابقة على القرن العشرين سواء من "الغربيين" أو من "المسلمين". وإن اختلفوا بعد ذلك في المساحات التي اهتموا بالتنظير لها وكذلك في الرؤية ومنطلقاتها. هذا، والمساحة التي توقف عندها ابن خلدون —فى نظرية العمران– تحمل مواطئ قدم كثيرة للبعد الدولي، تساهم في مجموعها في بعض أبعاد منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية (كما سنرى لاحقًا).

خلاصة القول في هذا الجزء إنه:

تتعدد وتتنوع مداخل واقترابات الدراسات الخلدونية واتجاهاتها، على نحو قد يدفع للقول ابتداء إن التراث الخلدوني تراث موضع تنازع بين العلوم وبين المنظورات، ذلك لأنه تم استهلاكه وتوظيفه بطرق اجتزائية ووفق ثنائيات متقابلة، وفى المقابل تصدت مقولات أخرى لتفسير هذا التجزيء ورفضه وبيان أسبابه.

حيث إن هذا التراث في مجموعة – شأن تراث فقهاء وفلاسفة الإسلام – هو تعبير عن رؤية كلية شاملة متعددة الأبعاد للظاهرة الاجتماعية بأوسع معانيها، ولعل هذه الكلية، دون الاجتزاء أو الجزئية أو الاستقلالية– هي من أهم سمات "التأصيل الإسلامي للظواهر أو للعلوم"، وهى الكلية التي تتجاوز الثنائيات وتتخطاها مفندة الصراع أو التضاد بين جانبي الثنائية، وباحثة عن تكاملية أو توافقية أو اندماجية بينهما على نحو ينشأ جديدًا.

وبذا ينجدل –ولا يتضاد أو يتواجه– السياسي مع الاقتصادي والمجتمعي، وكذلك القيمي مع المادي، والواقع مع التاريخ، والداخلي مع الخارجي، والصراعي مع التعاوني، والفكري مع الحركي؛ فكيف ينعكس هذا النمط من التأصيل بدوره على مساحة العلاقات الدولية وما قدرها في فكر ابن خلدون؟ هذا ما تحاول الدراسة معالجته في الجزئين التاليين، حيث لم يكن له موضع بين الدراسات الخلدونية.

الجزء الثاني:

مراجعة حالة علم العلاقات الدولية: نحو تعدد المنظورات وتداخل العلوم Interdisciplinary والمدخل الحضاري:

هل تولد هذه المراجعة بيئة معرفية ومنهاجية صالحة لاستقبال إسهام تراث إسلامي (التراث الخلدوني) في التنظير؟ هذا هو السؤال الذي يتصدى للإجابة عليه هذا الجزء من الدراسة على النحو التالي:

١– تنطلق هذه الجزئية من التمهيد بمسألتين منهاجيتين أساسيتين(٦):

أولهما: مفهوم المنظور في علم العلاقات الدولية الغربي ووضعه في عملية التنظير لهذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم وأثر الاختلافات بينها على دراسة العلاقات الدولية. وإذا كان من العسير أن نشرح في هذا الموضع من الورقة تفاصيل العبارة السابقة؛ فإنه نكتفي بالملاحظات التالية:

إذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدولية عبر ٧٥ عامًا قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أجدها هو مدخل "المنظور" والجدالات بين المنظورات الكبرى. والمنظور هو رؤية سائدة في مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدولية كما يدركها وكما يصفها معظم المنظرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات

الدولية. وهو يشير إلى وجود نوع من الاتفاق حول سمات الظاهرة الدولية وأبعادها الأساسية، وحول الأسئلة التي تثيرها وحول كيفية دراستها والبحث فيها. وإذا كان البعض (روزيناو) يعتبر أن المنظور بمثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وإن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم وإدراك الحقائق المعقدة والمتداخلة على الساحة الدولية، فإن البعض الآخر (د.منى أبو الفضل) ترى أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي تقع في نطاق الحقل أو خارجه والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحده التحليل والعلاقة بين القيم والواقع. ولقد تم استخدام "المنظور" كأساس لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدولية استنادًا إلى معيارين: أحدهما موضوعي ومحوره الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يتهيكل بها العالم، والآخر منهاجي ومحوره أساليب البحث والدراسة. ولقد تعاقب على علم العلاقات الدولية مجموعة من المنظورات الكبرى التي ساد كل منها مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية، قبل أن يفقد مكانته السائدة أمام منظور جديد يقدم انتقاداته للمنظور السابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز عدة جدالات كبرى بين المنظورات الكبرى المتعاقبة (انظر الشكل التوضيحي المرفق) حول الافتراضات والمقولات الأساسية لكل منظور (الشق المضموني) والتي تتصل بعدة محاور (تمثل الإطار المقارن بين المنظورات) وهي: أصل العلاقات الدولية، ومحرك تفاعلاتها، الفاعلون، وقضايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي الخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحاور؛ ومن ثم يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدولية وطبيعتها بين المنظورات المتنوعة. وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، فلسفية، وأيكولوجية مختلفة تساهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات.

أما البعد المنهجي فهو يتبلور بصفة عامة حول إشكالية العلاقة بين الوضعية –السلوكية– الإمبريقية وبين المعيارية– القيمية أي يتبلور حول ما يسمى باختصار "التقليدية في مواجهة العلمية" ولقد احتل البعد المنهاجي مكانة محورية في الجدال بين المنظورات وخاصة بعد أن ارتفعت نغمة "العلمية– الإمبريقية– السلوكية" وبعد أن بدأت مراجعة هذه المنهجية في محاولة لرد الاعتبار من جديد للقيم والفلسفة والتاريخ.

ولقد شارك في تطور المنظورات –والذي وصل في نهاية الثمانينيات وطوال التسعينيات بالعلم إلى حالة مراجعة جذرية –كما سنرى– رافدان كبيران من روافد النسق المعرفي الغربي، وهما: الرأسمالي، والماركسي، وانبثق عن كل منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

ثانيهما: العلاقة بين طبيعة النسق المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية وقدر تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي ودلالة هذه الاختلافات بالنسبة للأبعاد المقارنة بين "منظور غربي" لدراسة العلاقات الدولية و"منظور إسلامي" لهذا المجال.

ويكفي في هذا الموضع أن أحيل إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل[٧] حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية، وهي تشير للآتي:

إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا، فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل لتحديد إمكانيات وأسس تطوره أو تحوله على ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة؛ أن يزيدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقديًا لما يفعله الآخر، وذلك على ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل؛ ولذا؛ فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويبين عناصر التجانس في حقل ما ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه وموضوعاته وقيمه وقواعده.

٢- ومن ثم على ضوء هذا التمهيد المنهاجي لابد وأن يثور السؤالان التاليان المرتبطان بموضوعنا: من ناحية ما، موضع الفلاسفة والمفكرين من هذا النمط من عملية التنظير للعلاقات الدولية؟ ومن ناحية أخرى، هل للتراث الفلسفي والفكر الإسلامي موضع في هذه العملية؟ وما مغزى ضرورة دعم هذا الموضع في حالة عدم تبلوره أو وجوده ابتداء؟

من أهم ملامح دراسة منظورات العلاقات الدولية والمقارنة بينها، الجذور الفلسفية لكل منظور (إلى جانب أبعاده المنهاجية، والنظرية والانتولوجية). وهذا البعد الفلسفي في كل منظور يمثل الجذر المستمر أو القاسم المشترك الأكثر ثباتًا بين روافد كل منظور، والتي تبلورت عبر تاريخ علم العلاقات الدولية؛ فعلى سبيل المثال: المنظور الواقعي التقليدي هو النسخة الأولى التي تبلورت عقب الحرب العالمية الثانية، ثم ظهرت الواقعية الجديدة (أو الهيكلية) في ظل مرحلة السلوكية، كما ظهرت الواقعية الجديدة-الجديدة (في ظل مرحلة العولمة وما بعد نهاية الحرب الباردة). وإذا كانت افتراضات الأولى تنطلق مع

الطبيعة البشرية للإنسان وتركز على أولوية القضايا والمحركات العسكرية والأمنية في دراسة صراع المصالح وصراع القوى بين الدول القومية؛ فإن الرافد الثاني ينطلق من هيكل النظام الدولى المتفاوت من حيث توزيع القوى الدولية – لتفسير حال الصراع بين المصالح والقوى، والتى أضحت تستدعي إلى جانب الأبعاد العسكرية أبعادًا اقتصادية، أما الرافد الثالث فهو الذي يستدعي الأبعاد الحضارية في تفسيره للصراع. وإذا كان القاسم المشترك بين هذه الروافد هو مفهوم الصراع وسياسات القوى وتوازناتها التي لا تحكمها إلا المصالح بعيدًا عن القيم والأخلاق وبدون رابطة كلية وشاملة بين الأبعاد المختلفة للظاهرة الدولية، فإن ذلك مرده الأسس الفلسفية الواحدة، التي ترجع في جذورها إلى الميكافيلية. وبالمثل نستطيع إرجاع جذور المنظور التعددي الليبرالي (التعاوني) إلى مثالية وعقلانية كانط وجروتشيوس، أما جذور المنظور الهيكلي أو العالمي فترجع إلى راديكالية ماركس. ولهذا؛ فإن أحد أهم مداخل دراسة نظرية العلاقات الدولية تلك المعروفة باسم Three R's إحالة إلى Realism, Radicalism, Rationalism ولكل من هذه المدارس الثلاثة جذورها الفلسفية في تاريخ الفكر والفلسفة الغربية(٨).

ولكل ما سبق نلحظ ملمحين أحدهما يربط بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية(٩)، والآخر يهتم بما يسمى فلسفة العلاقات الدولية أو بالفكر الدولي للعلاقات الدولية(١٠). وكان هذا الملمح الأخير لصيقًا بالتوجه الذي تراجع في البداية عن الساحة أي توجه الربط بين العلاقات الدولية وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو التراجع الذي كان مرجعه غلبة التوجه نحو تطوير دراسة العلاقات الدولية كعلم مستقل في ظل منهاجية علمية صارمة، تبتعد بهذه الدراسة عن الفلسفة ، والتاريخ، والقانون (باعتبارهم من أعمدة المنهاجية التقليدية) إلا أن هذا الملمح أي فلسفة العلاقات الدولية ، بل وكذلك النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية وتوظيف التاريخ في التنظير قد استعادوا الاهتمام في ظل حالة المراجعة الراهنة للعلم(١١) (كما سنرى).

وإذا كان الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية موضع اهتمام متخصصي هذين المجالين في الغرب، إلا أن منظري العلاقات الدولية "الغربيين" لم يمتدوا إليهما في معرض اهتمامهم بالجذور الفلسفية للمنظورات، وليس هذا الوضع إلا واحدًا من مظاهر التحيز في مجال نظرية العلاقات الدولية نظرًا لسيادة أحادية المنظور، حتى قبل ما يزيد عن العقدين من الزمان، حين بدأت مراجعة حالة علم العلاقات الدولية والتي كان من أهم سماتها الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية.

٣- لقد أخذت تتبلور تدريجيًا، ومنذ منتصف الثمانينات عملية مراجعة مركبة لحالة علم العلاقات الدولية. ولقد شهدت هذه المراجعة -من بين ما شهدته- الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية في ظل تجدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في التنظير للعلاقات الدولية، وذلك نتيجة المراجعة النقدية للأسس المعرفية الوضعية السلوكية وفى إطار مراجعة فلسفية شهدها كل العلوم الاجتماعية في هذه المرحلة من ناحية، ومن داخل علم العلاقات الدولية، برافديه الأنجلو ساكسوني، والفرنسي. فلقد تراكمت بعض التنويعات على نفس النغمة المتسائلة عن منظورات أخرى[١٢]؛ فنجد - على سبيل المثال- أن مارسيل مارل في كتابه "سوسيولوجيا العلاقات الدولية"، وهو بصدد إشكاليات تحديد تاريخ ظهور مصطلح العلاقات الدولية -يشير إلى أنه نظرًا لاستحالة الإحاطة بالتاريخ الإنساني في لمحة بصر، فإنه من الأفضل اختيار لحظة بداية تشكل العالم الحديث، وأنه بالرغم من إمكانية الاتهام بالمحورية أو المركزية الإثنية؛ فإنه على خبراء الحضارات الأخرى أن ينبروا لعقد المقارنات.

كذلك يسجل كل من Bull, Holsti, Kegly أن إسهامات التنظير في مجال علم العلاقات الدولية مازالت قاصرة على الاقترابات الأنجلو أمريكية والأوربية، وهو الأمر الذي يمثل تحيزًا، ويعد أحد أسباب القصور في التنظير؛ لأنه يمثل - كما يرى Holsti- أحد أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية.

وفي ظل مراجعات ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة، تجددت بعض التعبيرات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدولية عن أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيزًا حضاريًا وإثنيًا؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية.

كذلك يمكن أن نسجل ما طرحه أ.د. بهجت قرني، أستاذ العلاقات الدولية في كندا عن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدولية استنادًا إلى الاعتبارات التالية: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة، التنامي في وزن ودور الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدولية، أن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، وأخيرًا، أن الوصول إلى "عالمية" علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط.

وإذا كان علم العلاقات الدولية (الغربي) تنطلق منظوراته السائدة مما يسمى "النموذج المعرفي الغربي" أي النموذج المعرفي للحداثة (المادي، العلماني، النفعي، المطلق) مقارنة بما يسمى النموذج المعرفي "الحضاري أو الإنساني أو القيمي" (ومن أمثلته الإسلامي)[١٣] أو ما يسمى "النموذج المعرفي المتأرجح" مقارنة بما يسمى النموذج الرأسي[١٤]؛ فإن من أهم مساحات تحيز منظورات هذا العلم هو استبعادها للتراث الإسلامي من مجال التنظير للعلاقات الدولية، سواء التراث التاريخي أو التراث الفلسفي الفكري (ناهيك بالطبع عن التراث المتصل بالأصول). ومن ثم؛ فإن الدعوات السابق الإشارة إليها ما كانت لتتحقق دون تحقق إسهام هذا التراث الإسلامي -بواسطة أبناء دائرته أو غيرهم- في عملية التنظير.

ومن ناحية أخرى: كان من أهم مخرجات مراجعة حالة العلم في مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الوضعية أمران أولهما -كما سبق وأشرنا- تلك الدعوات إلى تجدد الاهتمام بالفلسفة والاجتماع والتاريخ في دراسة العلاقات الدولية كسبيل من سبل علاج قصور وعيوب السلوكية الإمبريقية المفرطة التي فشلت في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، وثانيهما هو تجدد الاهتمام بالقيم على نحو يساهم في التخفيف من غلواء الوضعية - الساعية لعلم خالٍ من القيم، ومن غلواء علمانية العلم وماديته الساعية لعلم بعيد عن الدين والثقافة والحضارة، مستغرقًا في الأبعاد المادية السياسية منها والاقتصادية والعسكرية. وهي الغلواء المركبة التي كانت تجسد وتتطابق مع الاتجاهات للهيمنة والسيطرة على أرض الواقع؛ بعبارة أخرى: كان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان أولهما: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية[15]، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور التقليدي القضايا والأبعاد العسكرية- الأمنية، ثم تلاها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو مراجعة المنهج الإمبريقي- الوضعي- السلوكي الذي رفع شعار "علم خالٍ من القيم" -وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم[16]- على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد هو -كما يقول هاليداي وهولستي على سبيل المثال- هو إهمال القيم، التاريخ، الفلسفة.

هذا وكان الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية السابقة موضع نقد هام في مرحلة ما بعد السلوكية أيضًا، ثم تبلور في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الأزدواجية الناجمة عن هذا الفصل.

إن عمق وامتداد واستمرار الجدالات (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين لتبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية مازال تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن "إعادة تعريف السياسي"[١٧] فإن المدخل القيمي والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيدًا عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي) وإعادة تحديد نطاق موضوعات العلم نحو موضوعات جديدة فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافس منظوري الواقعية والتعددية قد أدت أيضًا إلى درجة من إعادة تعريف السياسي نتيجة اتجاه الاهتمام نحو فواعل جديدة من غير الدول ونحو قضايا جديدة ذات أبعاد اقتصادية، فإن المرحلة الراهنة من تطور منظورات العلم تستجب لإهمال المتغيرات الدينية والثقافية في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة.

وحيث لا يمكن الاستمرار في شرح تفاصيل ومخرجات مراجعة حالة العلم، فيكفي في خلاصة هذا الجزء التوقف عند مجموعة من الملاحظات – ذات الدلالة الخاصة بالنسبة لموضوع دراستنا. وتتلخص هذه الملاحظات فيما يلي:

١- يتقاطع على صعيد حالة العلم الراهنة جدالان: المعياري– القيمي/ السلوكي– الإمبريقي، السياسي– الاقتصادي/ الديني– الثقافي– الحضاري.

٢- تجدد الاهتمام والعودة إلى توظيف التاريخ والفلسفة والاجتماع .

٣- الدعوة إلى الحاجة لمنظورات حضارية أخرى لتتحقق عالمية العلم .

ومشاركة في عملية المراجعة هذه، واستجابة لتحدياتها جاءت إسهامات سواء على مستوى نظرية المعرفة أو النظرية الاجتماعية أو العلاقات الدولية، من إحدى جماعات البحث في العلوم السياسية في مصر، والتي دشنت جهودها أعمال العلامتين أ.د. حامد ربيع وأ.د. منى أبو الفضل. فكان للأول فضل التنبيه إلى أهمية التراث الإسلامي في التنظير للعلوم السياسية[١٨]، وكان للثانية فضل تأسيس التدريس على منظور حضاري مقارن وتطوير أبعاد هذا المنظور (أسسه المعرفية المقارنة بالغربي، الدوافع إليه، أهدافه، ومآلات تطبيقه بالنسبة للعلم وبالنسبة لواقع الأمة الإسلامية)[١٩].

وبذا، يمكن القول إن مساهمة هذه الجماعة البحثية في المراجعة المعرفية والمنهاجية قد تدشنت منذ بداية الثمانينات أي منذ إرهاصاتها الأولى (في الغرب)، بل وقبل أن تتبلور على ما أضحت عليه خلال العقد الأخير.

وفي مجال العلاقات الدولية بصفة خاصة توالت جهود هذه الجماعة منذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام[٢٠]، ومع جهود بناء منظور حضاري مقارن لدراسة نظرية العلاقات الدولية[٢١]، وعبر جهود دراسة العلاقات الدولية للأمة الإسلامية[٢٢].

ولقد تحققت إسهامات "معرفية ومنهاجية ونظرية" لهذه الجماعة البحثية في مجال القيم، وفي مجال المفاهيم (القوة)، وفي مجال العمليات (العولمة والعالمية)، وفي مجال القضايا ووحدات التحليل ومستوياته وكذلك في مجال منهاجية توظيف التاريخ (من منظور مقارن) لدراسة العلاقات الدولية علاجًا لتحيز علم العلاقات الدولية الغربي بإسقاط خبرة التاريخ الإسلامي.

وحيث إنه لا يمكن التوقف التفصيلي عند مدلول هذا الإسهام – المعرفي– الحضارى المقارن– في التنظير للعلاقات الدولية، فإنه يكفى القول إن دوافع الاهتمام بموضع التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية هي ترجمة لمنطلقات وتوجهات وغايات هذا الإسهام المعرفي الحضاري المقارن (أي التنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي بالرجوع إلى الأصول، وإلى الفقه والفكر والفلسفة في التراث الإسلامي، وإلى التاريخ الإسلامي).

كما يمثل –من ناحية أخرى– إضافة إلى نظرية العلاقات الدولية من مجال الدراسات الحضارية التي ينتمي إليها هذا التراث الخلدوني (إذا نظرنا إليه برؤية كلية وليس مداخل جزئية كما سبق الإشارة في الجزء الأول)؛ حيث أضحت دراسة العلاقات الدولية تهتم بالأبعاد الحضارية. فهل ساهم منظور العلاقات الدولية من المدارس الغربية في دراسة التراث الخلدوني؟ وكيف يمكنني الاقتراب من هذا التراث من مدخل العلاقات الدولية استجابة لكل الدوافع والمبررات السابق طرحها في هذا الجزء والسابق له من الدراسة.

القسم الثاني

من دوافع الاهتمام بالتراث الخلدوني إلى خريطة إسهامه في التنظير للتغير الدولي من مدخل حضاري: من نظرية العمران إلى دورة الدول والحضارات والأمم

يمثل التراث الخلدوني ساحة خصبة لاختبار منطقة التقاطع بين المنظورات الحضارية المتقابلة لدراسة العلاقات الدولية وخاصة مجال التغير الدولي. وغاية هذا القسم توضيح هذا الأمر، ولذا؛ يجدر البدء بالتعريف بدوافع الاهتمام به من جانب بعض هذه المنظورات وصولاً بعد ذلك في جزئي هذا القسم إلى عرض ملامح التنظير المتصل بإشكاليات هذا التراث.

يبدأ هذا الجزء بالقول إن اقتراب متخصصي نظرية العلاقات الدولية (الغربيين) من التراث الخلدوني لم يمكنني (عند إعداد الدراسة) رصده –إلا نادرًا– والتدشين الأساسي لهذا الاقتراب كان مع دراسة هامة لأحد رواد النظرية البنائية الجديدة (سنرجع إليها لاحقًا) وهو روبرت كوكس، نشرها ١٩٩٢ وعاود نشرها ١٩٩٦ تحت عنوان

"Towards a Post - hegemonic conceptualization of world order: reflections on the relevancy of Ibn Khaldun"

وفى المقابل، وفى نفس التوقيت تقريبًا لنشر هذه الدراسة، كان التخطيط العلمي لدراسة ابن خلدون – ضمن دراسة رؤى نماذج فقهية وفلسفية وفكرية إسلامية عن العلاقات الدولية في الإسلام. فلقد كان مستوى الفكر هو المستوى الثالث الذي كان يتصدى له مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي بدأ ١٩٨٦ وتم نشره ١٩٩٦، وذلك إلى جانب مستويين آخرين هما الأصول[٢٣] وخبرة التاريخ الإسلامي[٢٤].

وهذا المشروع على هذا النحو – أي من منطلق دراسة هذه المستويات – إنما سعى إلى التأسيس لمنظور إسلامي مقارن في مجال نظرية العلاقات الدولية (وهو ما يجري بالفعل تنفيذه خلال عقد منذ نشر المشروع ١٩٩٦ وحتى الآن) – وكما يتضح من المقدمة العامة[٢٥] لهذا المشروع فلقد كانت دراسة نماذج من الفكر والفلسفة والفقه في التراث الإسلامي تساعد على تحقيق أهداف المشروع. وهذه الأهداف تحددت انطلاقًا من مراجعة حالة علم العلاقات الدولية (لبيان كيف أن التنظير على صعيده يسقط خبرة الفلسفة الإسلامية والتاريخ الإسلامي) ومن مراجعة حالة الدراسات الإسلامية (الفقهية

والفكرية التاريخية) التي تعاملت مع أبعاد العلاقات الدولية في الإسلام (لبيان كيف أنها لا تقدم نمط التحليل الذي يهدف إليه متخصص نظرية العلاقات الدولية –ولو سعيًا نحو منظور إسلامي).

ومن ثم؛ وعلى ضوء الدوافع التي تبلورت من واقع نتائج هذه المراجعات من ناحية، ودون الإنكار في نفس الوقت من أهمية الإنجازات التي تحققت على صعيد علم العلاقات الدولية (الغربي)، وعلى صعيد الدراسات الإسلامية المهتمة بالعلاقات الدولية من ناحية أخرى؛ فلقد تم تحديد الأهداف على النحو التالي:

نظرًا للفجوة بين دراسة الظاهرة الدولية (من منظور إسلامي) وبين دراسة القواعد المنظمة لها في زمن السلم والحرب؛ لأن هناك فارقًا بين دراسة العلاقات الدولية وبين دراسة القانون الدولي والشريعة الإسلامية، حيث إن الأخير لا يمثل المحور الوحيد للتنظير حول الأولى.

وهنا يأتي دور المحلل السياسي من منظور إسلامي ليحاول سد هذه الفجوة، وذلك بتقديم تحليل ذي شقين: منهاجي ومضموني. وفيما يتعلق بالمضمون؛ فهو يجب أن يبرز في تحليله جوانب أخرى إلى جانب القواعد الشرعية حتى يتميز المنظور السياسي الإسلامي عن الكتابات القائمة في هذا المجال –حاليًا– والتي تفتقد اللغة السياسية، والتي لا تنتظم جزئياتها في إطار كلي واحد، لا قصورًا منها، ولكن اتفاقًا مع طبيعة العلوم أو النظم الدراسية التي تنتمي إليها.

أما بالنسبة للناحية المنهجية؛ فيقع التحليل على مستويين: مستوى المنظور العام، ومستوى الأبعاد النظرية الفرعية لدراسة العلاقات الدولية.

والمقصود هنا بالمنظور العام: القضية الكبرى التي تحاول الدراسة التصدي لها، ألا وهي: تحديد جوهر العلاقات الدولية في التصور الإسلامي؛ حتى يمكن تحديد الإطار المرجعي الكلي الذي يمكن أن توظف في نطاقه دراسة القواعد والأحكام الشرعية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فإن المنطلق النظري هو محاولة اكتشاف جوهر الرؤية الإسلامية للعالم، وكيف أثرت على تشكيل وصياغة منطق التعامل الدولي في المنظور الإسلامي سواء كان علاقة تعاون وسلم أم كان علاقة صراع وحرب بين الدولة الإسلامية والعالم. بعبارة أخرى، ما هو الموقف الشرعي أو الحكم الشرعي بهذا الصدد، حتى يمكن أن نقدر حجم الفجوة الفقهية –في فترة محددة– بين أوضاع مستجدة للمسلمين وبين اجتهادات فقهية سابقة في ظل واقع مختلف؟ فهذا الجوهر وهذا الأصل الشرعي لا يجب أن يغيب عن الأذهان مهما تعددت

واختلفت الاجتهادات الفقهية في مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الدولة الإسلامية وعلاقاتها بغيرها من الدول أو في مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الفقه الإسلامي في بعده الدولي.

أما الأبعاد النظرية الفرعية أو الجزئية؛ فهي المتصلة بدراسة ظاهرة العلاقات الدولية مفاهيمًا كانت أو مستويات تحليلية أو قضايا وعمليات. ولابد للباحث أن يتعرض لها خلال تعامله مع المصادر التأصيلية أو المصادر التاريخية أو المصادر الفكرية المختلفة؛ سعيًا وراء بناء المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية. بعبارة أخرى، المقصود هو اكتشاف الاتجاهات الفكرية السياسية الإسلامية الكبرى المتعاقبة التي تمثل جذورًا أو امتدادات تاريخية لعملية التنظير العامة حول الظاهرة الدولية بمستوياتها المختلفة. ومن أهم هذه الأبعاد:

- الدولة: طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بمفهوم الأمة والجماعة، القومية في أصول الإسلام وفي التراث الفقهي. والتنظير حول هذه الأمور يساعد على الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى صحة استخدام مصطلح العلاقات الدولية لوصف التعامل الخارجي للدولة الإسلامية، أي هل يسمح المنظور الإسلامي بإطلاق صفة "الدولية" على العلاقات بين الدولة الإسلامية وغيرها؟ أم يصح وصفها بأنها علاقات عالمية Global نظرًا للطبيعة العالمية للدعوة الإسلامية والتي تحمل مسئولياتها هذه الدولة، أو وصفها بأنها عبر قومية Transnational انطلاقًا من الأسس الإسلامية للعلاقات الإنسانية والاجتماعية بين الجماعات البشرية المختلفة؟ وكيف نصف العلاقات بين مكونات دولة الخلافة الإسلامية من إمارات وسلطنات وممالك: ما هي علاقات دولية أم داخلية؟
- معايير تصنيف أطراف العلاقات الدولية: هل هي فقط علاقات بين مسلمين وغير مسلمين أم هناك معايير أخرى تنبع من خصائص الهيكل الدولي ودرجة تجانس أعضائه (دول عظمى، كبرى، صغرى، غنية أو فقيرة، متقدمة أو متخلفة، قائدة ومهيمنة أم تابعة...).
- ترتيب سلم القيم والأسس والمبادئ التي تحكم العلاقات الدولية وأهداف هذه العلاقات.
- عناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانهيارها، وزن استخدام القوة المسلحة في التعامل الدولي (هدف الدولة من استخدامها ودوافعها بالنظر إلى قيمة الجهاد ونشر الدعوة وكذلك حماية وتحقيق المصالح) أسباب الصراع والتنافس، أسباب التحالف، التسلط والهيمنة.
- أدوات الدولة لتحقيق أهدافها وتنفيذ سياساتها، والعوامل المؤثرة على أولوية استخدام هذه الأدوات (العسكرية، الاقتصادية، الدبلوماسية).

- موضوعات وقضايا التعامل الدولي في ظل الصراع أو التعاون وفي أوقات السلم أو الحرب لأن الاقتصار على قضايا الصراع العسكري فيه اختزال كبير لظاهرة العلاقات الدولية وقصرها على جانب واحد.
- العلاقة بين طبيعة البيئة الداخلية (انقسامات، صراعات أو تماسك داخلي) وبين فعالية الحركة الخارجية للدولة (فتوح وانتشار أو تقلص وتراجع، دور قائد أو ثانوي أو تابع في النظام الدولي).

وتبرز هنا -من واقع الأبعاد السابقة- قضية العلاقة بين درجة التطبيق الفعلي للإسلام في الداخل وفي العلاقات الخارجية، وبين توسع أو انكماش وضعف ثم انهيار دول الخلافة الإسلامية المتعاقبة. كما تبرز أيضًا قضية العلاقة بين المكونات أو الكيانات التي انقسمت بينها الأمة الإسلامية ولكن في ظل دولة خلافة واحدة أو أكثر وخاصة في الفترات التي اهتزت فيها السلطة المركزية لهذه الدولة، وكذلك في الفترة التي أعقبت سقوطها حين برزت التعددية السياسية الدولية الإسلامية.

بعبارة أخرى، إذا كانت جذور التعددية السياسية الدولية وجذور التعددية المذهبية الإسلامية قد بدأت مبكرة بعد عصر الخلافة الراشدة؛ فما العلاقة بين هذه الأطر الداخلية لدول الخلافة الإسلامية المتعاقبة وبين سلوكها الخارجي؟

وحيث إن النماذج الفقهية والفلسفية والفكرية لابد وأن تتنوع بتنوع عصور ظهورها والسياقات الداخلية والخارجية - مهما كانت القواسم المشتركة بينها والتي مصدرها الاشتراك في "المرجعية الإسلامية" - فلقد تنوعت الأطر النظرية لدراسة كل مجموعة من النماذج، الفقهاء، الفلاسفة، المفكرون عبر مراحل تطور التاريخ الإسلامي من الصعود والقوة إلى التدهور والتبعية والتجزئة.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنه عند إصدار مشروع العلاقات الدولية (١٩٩٦) فلم يتضمن الجزئين الثالث عشر والرابع عشر الخاصة بمستوى الفكر، ولم يتم إصدارها حتى الآن في صورة كلية جامعة (على غرار أجزاء مستوى الأصول ومستوى التاريخ)؛ حيث جرى الإنجاز جزئيًا ومتفرقًا دون ربط منهاجي مقارن مع المستويين الأول والثاني، كما كان يهدف المشروع عند بدايته وخلال تنفيذه. فلقد تحقق هذا الإنجاز المتفرق بواسطة أعضاء الفريق، وذلك عبر قنوات أخرى علمية. فمثلاً صدرت بحوث الموضوعات التالية: اتجاهات دراسة الفكر الإسلامي[٢٦]، العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر وحركة

الإمام محمد عبده[٢٧]، الفكر السياسي لحسن البنا[٢٨]، مشروع تأصيل الدراسات الحضارية[٢٩]، الأمة كمستوى للتحليل[٣٠].

هذا، ولقد كان للتصاعد في وزن ودور الدين والثقافة والحضارة في العلاقات الدولية منذ منتصف التسعينيات بصفة خاصة (بعد تنظير هانتنجتون، وبعد وقائع حروب ما بعد الحرب الباردة في البلقان ووسط أفريقيا، والشرق الأوسط، وبعد تداعيات الحادي عشر من سبتمبر) مردود كبير على أجندة ومنهاجية دراسة العلاقات الدولية التي قام عليها أعضاء الفريق البحثي وذلك على ضوء المخرجات التأسيسية لمشروع العلاقات الدولية، وعلى النحو الذي ألقى بكثير من الضوء على دلالة الأبعاد المقارنة للمنظور الإسلامي الحضاري لدراسة العلاقات الدولية، وهي الأبعاد التي تبلورت ملامح مقولاتها نظرًا للتفاعل بين التنظير والواقع طوال عقد زاخر وساخن.

ففي نفس الوقت الذي استمرت جهود تطوير أبعاد هذا المنظور المقارن (منهاجيًا ونظريًا) كانت تتوالى جهود دراسة ومتابعة واقع العلاقات الدولية "الإسلامية" أي علاقات الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، وذلك في وقت أضحت فيه هذه الأمة في قلب تفاعلات النظام الدولي لما بعد الحرب الباردة[٣١]؛ فلقد استدعى هذا النظام الإسلام والمسلمين باعتبارهم -كما توقع العلامة أ.د. حامد ربيع- من القوى المحركة الأساسية لهذه التفاعلات في القرن العشرين.

وبدون الدخول في تفاصيل هذا التراكم التدريجي، سواء النظري أو في المضمون، فيمكن تلخيص أهم الإشكاليات التي تصدى لها فيما يلي:

- تجاوز العلاقات الدولية الراهنة في ظل العولمة لمستوى الدولة القومية وحدودها، إلى مستويات أكبر رحابة وشمولاً مثل مستوى "الأمة".
- تجاوز مداخل تشخيص وتفسير وتحليل العلاقات الدولية التقليدية، التي تركز على الاقتصادي أو العسكري أو الثقافي، إلى مداخل أكثر كلية، أي مداخل حضارية تقدم رؤية شاملة للعلاقات بين هذه الأبعاد المختلفة للظاهرة الواحدة.
- تجاوز مداخل الدراسة "العلمية" بالمعنى الضيق التي تريد علمًا خاليًا من القيم إلى مداخل "قيمية" ولكن ليست بالمثالية (التي تركز على ما يجب أن يكون) ولكن التي تقدم الميزان اللازم للنظر في الواقع تشخيصًا وتفسيرًا وتقويمًا، ومن ثم؛ فهي مداخل قيمية واقعية.

ولقد أضحت جهود نظرية غربية، منذ بداية التسعينيات، تتصدى بصورة متزايدة لإشكاليات مناظرة بالنسبة لمستوى التحليل، ونطاق العلم وموضوعاته ومنهاجيته؛ فعلى سبيل المثال وليس الحصر الآن تعددت الاتجاهات الناقدة أو الناقضة لنموذج الدول القومية، وطرحت نماذج بديلة من مستويات التحليل مثل المجتمع الدولي، الجماعة العالمية.. وغيرها بل أن بعضها اتخذ مفهوم الأمة تعبيرًا عن مستويات التحليل الجديدة[٣٢]، كما اهتم البعض الآخر -كما سبقت الإشارة، بدون الأفكار والقيم والأبنية الاجتماعية في التأثير على العلاقات الدولية متجاوزًا بذلك التوجه التقليدي الوضعي في هذه الدراسة[٣٣].. . كذلك سبق وأشرنا إلى بروز الاهتمام بالأبعاد الدينية والقيمية والثقافية.

وبذا، يمكن القول إنه ثمت منطقة مشتركة بين اهتمامات هذه الجهود النظرية من الغرب وبين اهتمامات دارسي العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، أي من حيث أولويات أجندة قضايا ومستويات التحليل موضع الاهتمام، وأنماط التفاعلات البديلة لأنماط الهيمنة والسيطرة القائمة، ومن حيث المفاهيم المقارنة الناقدة للمفاهيم السائدة في ظل منطق الصراع والهيمنة الغربي.

ومع ذلك -وبالرغم من هذه المناطق المشتركة المقارنة بين منظورات غربية ومنظور حضاري إسلامي؛ فيظل هناك مكامن للاختلاف لابد وأن نكشف عنها، فبالرغم مما قد يبدو من مناطق تقاطع أو مناطق مشتركة بين توجه نحو تقديم منظور حضاري إسلامي، وبين توجهات جديدة في دراسة العلاقات الدولية، إلا أنه يظل هناك اختلافات ترجع إلى اختلاف النماذج المعرفية، ولكن الأهم هو أنه أضحى بالإمكان الكشف عن ملامح وقسمات مشتركة بين الجانبين من الطرح. وعلى هذا النحو؛ فإن مناطق التقاطع، ومناط الاختلاف، المناط المشترك يجسد التراكم الذي مثله الاجتهاد -من منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية مقارنة بالمنظورات الأخرى التي سادت أو ظهرت على صعيد العلم خلال نصف القرن الماضي.

ومن هنا نصل إلى توضيح ما تقدمه دراسة التراث الخلدوني بهذا الصدد من دلالات سواء من جانب منظورات "غربية" أو من "تأصيل إسلامي". فكيف استعانت بهذا التراث جهود التنظير للعلاقات الدولية من مدخل حضاري وبدرجة أخص من مدخل التشخيص والتفسير الحضاري لصعود وهبوط الأمم والدول؟ وهذا المدخل يوظف التاريخ ويوظف الاجتماع وله -كما سبق ورأينا- وضعه الحالي في مجال الدراسات الدولية.

بعبارة أخرى -إذا كان قد سبق لنا في الجزء الأول ورأينا- كيف أن التراث الخلدوني قد وظفه الغربيون في مجال تأصيل فلسفة التاريخ أو علم الاجتماع، وكيف حاول أيضًا بعضهم، هم وامتدادات مدارسهم في دوائرنا الفكرية والأكاديمية، إخراجه من إطاره المرجعي وبيئته الثقافية وتقديمه في شكل أكثر اقترابًا من مخرجات الحضارة الغربية عنه من مخرجات الحضارة الإسلامية؛ فإن هدف الدراسة في هذا الجزء منها، وبناء على نتائج الجزئين السابقين هو بيان إلى أي حد وكيف أن استفادة بعض "منظري العلاقات الدولية" من التراث الخلدوني يمكن مراجعته، انطلاقًا من أسس المقارنة بين المرجعيات والنماذج المعرفية "الغربية" و"الإسلامية". كما أن جهد البعض الآخر يمكن الكشف فيه عن مناطق مشتركة، كما سبق وأشرت عاليًا.

ومن ثم؛ يصبح من الممكن تقديم رؤى عن مشاركة ابن خلدون في الفكر الدولي تحاول أن تجسر الفجوة بين القراءات المختلفة.

وبذا؛ فإن ما يتم تقديمه الآن هو قراءة في الإسهام الخلدوني في الفكر الدولي من منظورات مقارنة (حضارية وغيرها)، ويجري ذلك على خطوتين؛ أولاهما- تقييم بعض القراءات من منظورات علم العلاقات الدولية في التراث الخلدوني (حضورًا وغيابًا)، وثانيتهما- هي ضوابط وإشكاليات القراءة من منظور حضاري إسلامي (على ضوء إسهام دارسي فلسفة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية) وإسهام منظري العلاقات الدولية.

وتجدر الإشارة -كما سبق التنويه في نهاية مقدمة الدراسة إلى أن مستوى التنظير موضع الاهتمام في هذه الدراسة هو مستوى كلي يتصل بما يسمى بالتطور في النظم الدولية، أو التغير الدولي أو دورة الحضارات (صعودًا أو سقوطًا) أو العلاقة بين الحضارات.

الجزء الأول- التراث الخلدوني، غائبًا أو حاضرًا في دراسات تطور النظم الدولية والتغير الدولي:

دراسات التطور التاريخي للنظم الدولية -باعتبارها أحد روافد الدراسات النظمية في مجملها هي دراسات أسقطت الأبعاد الحضارية، لذا كان التراث الخلدوني وغيره غائبًا، في حين أن دراسات التغير الدولي وفق النظرية البنائية الجديدة استدعت "الأبعاد الفكرية" في دراسة هذا التغير ومن ثم تأثير اختلاف التقاليد الحضارية على دراسة هذا التغير، ولذا؛ فإن بعض روافدها استدعت النموذج الخلدوني.

أولاً- التراث الخلدوني (الغائب) في نظريات توظيف التاريخ لدراسة تغير وتحول النظم الدولية: إسقاط بعض النظريات للتاريخ الإسلامي والبعد القيمي والبعد الحضاري.

سبقت الإشارة إلى أن التاريخ مثل أحد محاور مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وانطلق هذا المحور -وفق للأهداف المقرر تحقيقها ضمن البنيان الكلي للمشروع- من دراسة مسحية مقارنة فيما بين أدبيات توظيف التاريخ في دراسة العلاقات الدولية بصفة عامة، وفي دراسات النظام الدولي بصفة خاصة، وكذلك دراسة مسحية مقارنة بين الأدبيات التي وظفت التاريخ الإسلامي تحديدًا في دراسة العلاقات الدولية، وكانت نتائج هذا المنطلق المقارن النقدي بمثابة القاعدة التي انبنى عليها تحديد هدف ومحور هذا الجزء من المشروع المتصل بالتاريخ الإسلامي[٣٤].

ذلك أن الهدف من وراء عملية بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية هو أن يصبح المنتج جزءًا مندمجًا في علم للعلاقات الدولية متعدد المنظورات. ولهذا فإن أحد البحوث التمهيدية في المقدمة العامة للمشروع[٣٥] كانت بحثًا مسحيًا في مناطق علم العلاقات الدولية، يبين كيف يمكن أن تساهم نتائج المشروع في إحداث تراكم علمي حولها من منظور إسلامي.

وكانت منطقة التاريخ، فضلاً عن منطقة القيم -من هذه المناطق التي تحتاج لمثل هذا الجهد البحثي من منظور حضاري مقارن.

ولذا؛ فالمشروع قدم رؤية نقدية مقارنة على مستويين: المستوى المتعلق بالتاريخ ودراسة النظام الدولي في المنظور الغربي لعلم العلاقات الدولية، المستوى الثاني وهو المتعلق بالتاريخ الإسلامي ودراسة تطور وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي، وهما مستويان غير منفصلين؛ حيث تقود نتائج الدراسة في المستوى الأول إلى توضيح إشكاليات الدراسة وأهدافها ونتائجها المقارنة في المستوى الثاني.

وبدون الدخول في تفاصيل الجهود النظرية الغربية لتوظيف التاريخ في التنظير لتطور النظام الدولي[٣٦] فيكفي الإشارة إلى ما يلي:

١- أن ظاهرة "التغير الدولي" محور اهتمام هذه النظريات. والرجوع إلى التاريخ هو بمثابة المعمل لها. هذا، ولقد أكد العديد من رواد المدرسة العلمية للعلاقات الدولية أنه حتى تقود عملية التنظير إلى القدرة على التنبؤ؛ فإنه من الضروري الاهتمام بتاريخ العلاقات الدولية. وبالفعل

فإن دراسات رائدة معاصرة لم تهمل التاريخ، حيث انطلقت منه، سواء في صياغة أو اختبار افتراضاتها، وكان أوضح مثال على ذلك دراسات النظام الدولي منذ بدايتها في الستينيات حتى الآن. فنجد مورتون كابلان أول رواد تطبيق نظرية النظم في مجال العلاقات الدولية على مستوى النظام الدولي يقول إن التاريخ هو المعمل الكبير الذي تحدث في نطاقه الحركة الدولية، بل إنه في سياق دفاعه عن إمكانية تحليل النظم في تحقيق أهداف بحثية أكثر عمقًا من الأساليب التقليدية عند دراسة نفس الموضوع التاريخي؛ فهو يؤكد من ناحية أخرى عدم صحة اتهام المناهج العلمية بعدم الاهتمام بالتاريخ لأنهم يهتمون به ولكن بأساليب جيدة ولأهداف محددة تختلف عن نظائرها لدى التقليديين.

ومن ناحية أخرى، قدم أيضًا أستاذ العلاقات الدولية الأمريكي (الفرنسي الأصل) ستانلي هوفمان رؤيته عما يجب أن يكون عليه العلاقة بين استقراء التاريخ والتنظير لحقائق العلاقات الدولية؛ حيث يميز بين دائرة تحليل الماضي باعتباره نوعًا من التحليل الإمبريقي، وبين دائرة تحليل المستقبل، باعتباره نوعًا من التحليل القيمي. وهو يسمي هذه الرؤية "علم الاجتماع التاريخي" نقلاً عن ريمون آرون.

ولقد استمرت وامتدت وتفرعت هذه الجهود منذ صدور كتاب مورتون كابلان "النظام والعملية في السياسة الدولية (١٩٥٧)" وحتى الآن؛ فلقد ظل السعي لتوظيف التاريخ في الدراسات النظمية الدولية يحتل الاهتمامات الأكاديمية على أصعدة مختلفة ولأغراض متعددة.

وعن نماذج توظيف التاريخ في دراسات النظام الدولي يمكن الإشارة إلى المجموعات الثلاث التالية:

أ- المجموعة الأولى (الكلية- الاستاتيكية) نميز على صعيدها بين اتجاهين لهذا التوظيف، أولهما الذي ينطلق من منظور مجرد افتراضي، ويرجع إلى التاريخ لتوضيح الافتراضات. وثانيهما ينطلق من واقع تاريخي ملموس، وتجدر الإشارة إلى أن الغرض من هذا العرض ليس بالطبع الدراسة التفصيلية، بقدر ما هو استخلاص السمات العامة لهذا التوظيف ومعاييره.

وكانت دراسة مورتون كابلان (١٩٥٧) دراسة رائدة على صعيد الاتجاه الأول، وكان منطقها ومبررها يتلخص كالآتي: طالما يختلف عدد ونمط سلوك الدول، وطالما تتنوع قدراتها العسكرية والاقتصادية على مدار التاريخ، إذن؛ فإن هناك نوعًا ما من الرابطة بين هذه العناصر على نحو يمكن معه التمييز بين نظم هيكلية وسلوكية في فترات مختلفة من التاريخ، ويتطلب القيام بمثل هذا البحث صياغة

افتراضات نظمية حول طبيعة الروابط بين المتغيرات حتى يمكن بعد ذلك دراسة التاريخ الماضي من أجل توضيح هذه الافتراضات.

أما الاتجاه الثاني؛ فيمكن أن نطرح على صعيده عدة محاولات تراوحت ما بين محاولة للتمييز بين عدد من أنماط النظم الدولية التاريخية وفق معايير متنوعة، وما بين محاولة مجرد متابعة التطور التاريخي للعلاقات الدولية بصورة منظمة لا تغرق في تفاصيل التاريخ الدبلوماسي، أو في افتراضات ومتغيرات التحليل النظمي.

ب- المجموعة الثانية: تمثلها الدراسات الكلية التحويلية؛ وهي بمثابة الجيل الثاني من الدراسات النظمية الدولية التي وظفت التاريخ، والتي ظهرت خلال الثمانينيات.

فلقد كانت أهم الانتقادات المنهجية التي تعرضت لها دراسات النظم الدولية في الستينيات والسبعينيات هي أنها تعكس اقترابًا استاتيكيًا يبحث عن كيفية الحفاظ على النظم القائمة نظراً للتركيز على قيم الاستقرار والتوازن، وليس عمليات التغير والتطور والتحول، ومن ثم فكان "التحول" في النظام الدولي منطقة بحثية مهملة سواء على الصعيد التنظيري والتطبيقي. ولقد وجهت النظر إلى هذا القصور التنظيري إحدى الدراسات الرائدة في بداية الثمانينيات التي قدمت محاولة أولية اجتهادية لتحديد مفهوم عملية التحويل، وتحديد المتغيرات التي يجب الاهتمام بها لاستكشاف التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدولية، وأخيرًا تحديد أهمية دراسة التحول.

واندفع هذا الاتجاه خطوة أكثر للأمام، وذلك بالاهتمام بدراسة التحول العالمي عبر فترات زمنية ممتدة، وليس فقط التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدولية، وهو الاهتمام الذي تجسد في مجموعة من الدراسات الرائدة التي تعاقبت خلال الثمانينيات والتسعينيات.

ولهذا فإن الدراسات النظمية التي توظف التاريخ السياسي والاقتصادي، حققت دفعة هائلة خلال الثمانينيات نظرًا لتزايد الاهتمام الأكاديمي بهذا المستوى من التحليلات بسبب نمو آثار الاعتماد المتبادل بين أرجاء العالم، ومع تزايد ما سمي بأزمة الدولة القومية. ولقد أبرز هذان الأمران أهمية بعد أساسي في الدراسات الدولية المعاصرة، ألا وهو ديناميكيات التغيرات الكبرى في توزيع القوى العالمية بين الدول، ولقد عمقت من هذه الأهمية طبيعة المرحلة الراهنة للنظام الدولي المعاصر الذي يمر بفترة تحول هامة دفعت

للتساؤل عن مصير الدول القائدة للنظام وخاصة الولايات المتحدة، ومن ثم تبلورت الدراسات التي تحاول تقديم صياغات هامة حول أبعاد الهيمنة Hegemony ثم السقوط بالنسبة للدول الكبرى أو الإمبراطوريات، وكان الرجوع إلى التاريخ يعمق من فهم مدلول بعض المتغيرات الحاضرة، كما يوسع من آفاق الاحتمالات الممكنة، ومن أحدث هذه الدراسات دراسة بول كينيدي، وجورج مودليسكي، وريشارد روزيكرينس، وكذلك الدراسة المعبرة عن

في ضوء ما سبق تقديمه نصل إلى خلاصة أساسية ومفادها الأمور التالية[٣٧]:

أولها- الاقتصار على توظيف خبرة وتاريخ النظام الأوروبي وخاصة منذ وستفاليا، وإذا كان وضع الإمبراطورية العثمانية في النظام الدولي وخاصة خلال الثلاثة قرون الأخيرة من عمرها (والتي تزامنت مع الهجمة الأوروبية الحديثة وتطوراتها منذ عصر النهضة الأوروبية) قد تم تناوله في الأدبيات سواء الجزئية أو الشاملة فكان ذلك باعتبارها، ليست دولة خلافة إسلامية ذات دوافع وأهداف تميزها، ولكن واحدة من عدة قوى كبرى مثلت أطراف نظام توازن القوى المتعدد التقليدي، وهو النظام الذي ساد حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية.

وفي المقابل نجد أن المؤرخين الغربيين الذي اهتموا بأبعاد التاريخ الإسلامي الدولي قبل ويستفاليا وبعده (كما سنرى لاحقًا)، كذلك المؤرخون المسلمون الأوائل والدارسون المعاصرون للتاريخ الإسلامي بعصوره المختلفة (كما سنرى لاحقًا)، قد تناولوا أبعاد هذا التاريخ، ولكن على النحو الذي لا يعالج تطور وضع الدولة الإسلامية في هيكل النظام الدولي أو على خريطة توزيع القوى العالمية بالمقارنة بالقوى غير الإسلامية على الساحة الدولية.

وثاني هذه الأمور يتصل بطبيعة المناهج التطورية. فإذا كانت النماذج السابقة قد قدمت لنا مناهج متنوعة، ابتداء من الدائرية إلى الخطية الصاعدة أو الهابطة، وجميعها تنبع من رؤى حضارية غربية عن ماهية التاريخ وطبيعته وكيفية تفسيره، فلابد وأن نتساءل: ما هي الرؤية الإسلامية عن طبيعة التاريخ واتجاه تطوره وكيفية تفسيره.

وثالث هذه الأمور هو أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية -في نطاق علم العلاقات الدولية- يرتبط بأهداف الحركة في الواقع واحتمالات المستقبل، وخاصة ما يتصل بالحرب والسلام وبالتغيرات في موازين القوى العالمية ووضع القوى الغربية القائدة فيها واحتلت ظاهرة اندلاع الحروب اهتمامًا كبيرًا. ومن ثم؛ فإن الغاية هي البحث في القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبالقيام الأمريكية العالمية،

حيث إن جل الدراسات التي وظفت التاريخ على مستويات مختلفة هي إنتاج أنجلوساكسوني بالأساس. ومن ثم فإن "الجنوب" بصفة عامة كان على هامش هذه الدراسات التي تركز على القوى القائدة للنظام.

ومن ثم لابد أن نتساءل: ألا يمكن لمنظور إسلامي للعلاقات ا لدولية أن يوظف التاريخ على نحو يعالج تلك المركزية الأوروبية الغربية ويتصدى لإشكاليات أكثر حيوية لمصالحنا وهي إشكاليات تحليل التدهور بعد الصعود، وكيفية إحياء عملية الصعود؟

ورابع هذه الأمور: أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية يتم في ضوء مجموعة من المتغيرات المادية والهيكلية السياسية، العسكرية، الاقتصادية، والاجتماعية. وتختلف أولوية كل منها باختلاف المنظور أو الإطار المرجعي والمدرسة الفكرية؛ الواقعية، الليبرالية، الماركسية..)؛ فإذا كان البعض قد ركز على متغيرات الاستقرار وعدم الاستقرار، فإن البضع الآخر قد ركز على متغيرات القوى العسكرية والقوة الاقتصادية وأثرهما على تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعودًا وهبوطًا، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها على توالي دورات الهيمنة.

وفي المقابل فإن المتغيرات غير المادية (القيمية أساسًا) لم تحز نصيبًا بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية –الاستاتيكية، أو المجموعة الكلية التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة تطور النظام الدولي. على العكس فلقد حازت هذه الأبعاد نصيبًا من الاهتمام الملحوظ من جانب دراسات "المجتمع الدولي" "International Society" التي كان المنظران الإنجليزيان Hedley bull،Martin wight من روادها، وذلك على النحو الذي يمثل إسهامًا في بلورة بعد قيمي في الدراسات الدولية الكلية التي تركز على النظام المعاصر وليس تطوره التاريخي. والمقصود بهذا البعد ليس القواعد norms المنظمة لتفاعلات النظام ولكن القيم Values التي تمثل الإطار المرجعي الحاكم لهذه التفاعلات، والتي يتم على ضوئها تقييم نتائجها بعدًا أو قربًا من هذه القيم. ودراسات المجتمع الدولي هذه تميز بين النظام وبين المجتمع على أساس أن النظام مصطلح يثير صورة كرة البلياردو الوضعية عن العلاقات الدولية باعتبارها صدامًا للقوى في ظل هيكل النظام الذي يشكلونه. ولذا يرى منظرو المجتمع الدولي أن هذا المجتمع هو ترتيب إرادي وليس هيكلاً لا إراديًا أو نظامًا وظيفيًا يستقل عن هؤلاء المكونين له. ومن ثم فإن منظري المجتمع الدولي هم المعياريون الذين يختلفون عن منظري "النظام الدولي" (الوضعيين) لأنهم يهتمون بالأبعاد القانونية والأخلاقية والمعايير، ولأنهم يعتبرون المجتمع الدولي ليس مفهومًا مجردًا (مثل النظام) وإنما حقيقة إمبريقية. ويراكم على هذا الاتجاه –الذي يتخطى الهيكلية الوضعية السلوكية، ومن ثم ينتمي إلى المعيارية– دراسات

"الجماعة العالمية، المجتمع العالمي، المجتمع الكوني التي دشن تطويرها جون برتون في الـــسبعينيات[٣٨] هـــذا ولقد نما أيضًا وتبلور – خلال التسعينيات تيار من الدراسات التي ركزت على دراسة التغير في النظـــام الكوني المعاصر انطلاقًا من منظور قيمي وسعيًا نحو تطوير نظرية ذات توجه قيمي لفهم هذا النظام. ناهيك عن جهود المدرسة البنائية الجديدة –كما سنرى لاحقًا – وفي ضوء ما سبق، لابد وأن نتساءل كيف يمكن أن يمثل توظيف التاريخ الإسلامي، وفكر فلاسفته وضوابط دراسته وتفسيره، إضافة على هـــذا الـــصعيد حيث إن المنظور الإسلامي منظور قيمي بطبيعته؟.

ثانيًا– قراءة في التراث الخلدوني من رؤية بنائية– جديدة عن التغير في النظام العالمي:

إذا كانت اتجاهات مادية– علمانية قد أسقطت تأويلاتها على التراث الخلدوني –سواء من داخل علم الاقتصاد أو علم السياسة والاجتماع؛ فإن اتجاهات ذات جذور ماركسية– جديدة قد أدلت بدلوها أيضًا ولكن من داخل علم العلاقات الدولية. وتعد دراسة روبرت كوكس السابق الإشارة إليها[39] معبرة عن رافد من هذا التوجه، وهو ما يسمى النظرية النقدية أو البنائية الجديدة التي تفسح مكانًا للأفكـــار في دراسة التغير الدولي والتي تنقد أوضاع الهيمنة الحالية وتدعو للتفكير في كيفية تغييرها، وحيث إن الهيمنـــة المفاهيمية أو الحضارية هي في صميم اهتمامها فهي تهتم بتعدد التقاليد الحضارية.

وتهدف قراءتي في هذه الدراسة إلى بيان كيفية اقتراب هذا التوجه من تراث ابن خلـــدون وهـــل نستطيع انطلاقًا من التوجه الحضاري (الإسلامي) المقارن الذي ينتمي إليه ابن خلدون أن نضيف إلى نتائج هذا التوجه أو ننقد أو نكتشف قواسم مشتركة بيننا؟ وتتلخص أبعاد هذه القراءة فيما يلي:

١– ويتضح من مقدمة دراسة كوكس –التي حدد فيها منطلقاته المنهاجية في دراسة العلاقات الدولية طبيعة التوجه أو المنظور الذي ينتمي إليه، وعلى نحو يفسر لنا أسباب اهتمامه بابن خلدون ونمط هذا الاهتمام، بل وعلى نحو يدفعنا إلى التساؤل عن القواسم المشتركة وعن مواضع الاختلاف.

وتتلخص هذه المنطلقات في الآتي:

- رفض مستوى الدولة للتحليل والاهتمام بمستوى "النظام العالمي World Order"، والانطلاق من اقتراب الاقتصاد السياسي.
- الاعتراف بدور التاريخ في التنظير ولكن التاريخ الاجتماعي للكيانات البشرية وليس تـــاريخ الأفراد، على أساس أن الخبرات التاريخية تؤثر على البعد الانتولوجي للعالم الذي يبنيه الناس في أذهـــانهم.

فهياكل الأفكار والممارسة، وهي بمثابة الحقائق غير المادية للحياة السياسية والاجتماعية، هي التي يستمر تأثيرها لفترة طويلة وربما تؤدي إلى مشاكل حين يبدأ الناس في مواجهة أنماط جديدة من الحياة.

- الاهتمام بالتغير والتحول التاريخي، وتبني المنهج الجدلي لتفسير التغير التاريخي على اعتبار أن المراحل التاريخية لتطور الحضارة الراهنة هي نتاج عمليات متتابعة من التناقض. والتناقضات والصراعات التي تتولد في نطاق هيكل ما هي التي تخلق فرصة تحوله إلى هيكل جديد، ومن ثم فإن معرفة المبادئ العامة وأنماط الانتظام التي تساعد على تفسير التغير التاريخي، تصبح مرشدًا للحركة، ولذا؛ فإن التاريخ يولد النظرية.
- الوضعية –كبعد معرفي– لا تتناسب مع دراسة التغير التاريخي الشامل والمعقد، ولهذا؛ فإن مثل هذه الدراسة تحتاج بعد معرفي لا يخفي بل يؤكد صراحة العلاقة الديالكتية بين الموضوع Object والذات Subject في العملية التاريخية، فعلى عكس الوضعية التي تفصل بين هذين الجانبين أي الذات الملاحظة والموضوع محل الملاحظَة، فإن البعد المعرفي التفسيري التأويلي –يرى أن الذات والموضوع على علاقة تداخلية متبادلة، وهذه الابستمولوجية هي الأكثر ملائمة لتوجيه الحركة نحو التغيرات الهيكلية، حتى ولو لم تكتسب نفس درجة دقة وأحكام الوضعية.

٢– ويرى كوكس أن أحد أسباب اهتمامه بإعادة فحص ابن خلدون هو أنه واجه نفس القضية التي يواجهها العلماء الآن. أي أنه كان واعيًا ومدركًا بأنه يعيش ويتحرك في مرحلة تغير تاريخي وهي مرحلة خبو وتفكك للهياكل السياسية والاجتماعية التي اتسم بها عصر المجد والاستقرار، ولذا؛ فلقد أراد أن يفهم أسباب هذه الأحداث التاريخية، وحتى يصبح هذا الفهم مرشدًا للحركة في المستقبل.

ونظرًا لإدراك كوكس بأن عالم ابن خلدون كان مختلفًا عن العالم الراهن من حيث الكيانات الأساسية والعلاقات بينها، فلقد وجد أنه من الضروري أن يحدد فئات يفترض أنها صالحة للتطبيق على العالمين. وهذه الفئات هي النظام Order، المؤسسات، الهياكل. ومفهومه عن هذه الفئات الثلاثة يعكس منظوره البنائي الجديد، فالمؤسسات الاجتماعية كاستجابة للمشاكل التي يواجهها المجتمع، والهياكل هي نتاج الأنماط المتكررة من الحركة والتوقعات وهي أبنية اجتماعية توجد في اللغة وطرق التفكير وممارسات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولهذا؛ فإن الهياكل هي جزء من العالم الموضوعي الموجود في ذهنية وعقول الناس باستقلال عن كيفية تقييمه والموافقة عليه من عدمه.

ومن ثم يرى كوكس إنه لفهم عملية التحول التاريخي يجب التركيز على العلاقة بين: مجموع أفكار الناس عن طبيعة العالم، المشاكل العملية التي تمثل تحدي لهم، قدرة أو عدم قدرة الأفكار لتوفير سبل فعالة ومقبولة للتحرك في مواجهة المشاكل التي لا يمكن تجاهلها وإذا كان من الصعب التنبؤ بالمستقبل، فيمكن بناء معرفة جزئية تصبح مفيدة في بناء المستقبل، وذلك بتوجيه مسار الأحداث نحو اختيار مرغوب. وهذه المعرفة العملية اللازمة لتوجيه الحركة السياسية تنتج عن محاولة وفهم التغير التاريخي ذلك لأن المشاكل ليست معطاة -كما تتصور الوضعية، ولكنها مدركة لأنها تظهر في إطار الحياة الاجتماعية ومن خلال الوعي الاجتماعي بها.

٣-ومن هذه المنطلقات المنهاجية والدوافع، يتضح لنا أن محور الاهتمام بفكر ابن خلدون هو "التغير الدولي" والذي تلعب فيه الأفكار -وليس القوى المادية فقط -دورها- والأفكار هنا ليست بالضرورة مثالية ولكنها قد تكون واقعية أيضًا.

وعلى ضوء مفاهيم كوكس عن ما بعد الهيمنة وما بعد وستفاليا وما بعد العولمة يتضح لنا كم يحاول نقد النظام والهياكل والمؤسسات القائمة: الدول، وعلاقات الهيمنة وفق ما يسميه منهج التاريخانية الديالكتية (Historical Dialectique).

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الهيمنة عنده يرتبط بالهيمنة الفكرية والمفاهيمية، ولذا؛ فهو يتحدث عن الحضارة المهيمنة، وكيف يمكن تغيير ذلك من خلال الاعتراف المتبادل بين التقاليد الحضارية المختلفة. وهو يرى أن هذه الخطوة من أصعب الخطوات نظرًا للتوجه السائد للنظر لكل شيء من خلال المفاهيم الغربية في حين أن الاعتراف المتبادل يفرض الاستعداد لفهم الآخرين زمن خلال طريقتهم الخاصة، والخطوة الثانية نحو ما بعد الهيمنة هو التحرك نحو نوع من الفوقية الذاتية Supra- Subjectivity التي لابد وأن توفر جسرًا بين التقاليد الحضارية المختلفة المتميزة والمنفصلة عن بعضها البعض.

ومن ثم؛ فإن كوكس يدعو أصحاب الرؤى المهيمنة إلى محاولة حسن فهم الرؤى الأخرى التي تبدو متحدية لهذا النمط المهيمن من طرق فهم السياسات الدولية والحركة على صعيدها.

ومن هذا الأمر يقدم مبررًا آخر للاهتمام بفكر ابن خلدون؛ فحيث إن "التقليد الحضاري الإسلامي" هو "الآخر" في نظر التقليد الغربي، الآخر الذي وإن كان الأقرب إلا أنه الأصعب للفهم، ومن ثم فإن ابن خلدون المؤرخ العقلاني فيلسوف التاريخ لابد وأن يكون نقطة التقاء مع هذا الآخر.

ومن هنا نلحظ أن كوكس لم يحاول سحب ابن خلدون إلى دائرة التقاليد الغربية- الوضعية وغيرها كما فعل البعض، ولكن رأى أن تمايزه كآخر حضاري وفكري وخصائصه المشتركة في نفس الوقت ستكون عامل تخطي لعلاقات الهيمنة، ولهذا؛ فلقد رأى أن أحد أهم أسباب الاهتمام بابن خلدون اليوم هو أنه يمثل نقطة للوصول إلى فهم الحضارة الإسلامية؛ لأن هذه الحضارة تؤكد وجودها في تشكيل أي نظام عالمي مستقبلي. كذلك يرى أن دراسة ابن خلدون تساعد على بيان كيف تواجه العقول المختلفة مشاكل مشابه مثل مشكلة الخبو DECLINE.

وبعد أن حدد كوكس الرؤية التي من خلالها يبحث في فكر ابن خلدون، باعتبار ذلك جزءًا من مشروع جماعي لإعادة التفكير في المعنى المعاصر للعلاقات الدولية فلقد توقف عند مجموعة من الملامح الخالصة بخبرة ابن خلدون بين الحركة والفكر، ومن أهمها أن بيئة ابن خلدون -التي اتسمت بالخبو decline جعلت التحدي أمامه هو فهم طبيعة هذا الخبو وهو الأمر الذي دفعه إلى دراسة معنى التاريخ. ومن ناحية أخرى، وإن كانت الدولة محور لاهتمام ابن خلدون ولكنها بالنسبة له، لم تكن معطاة أو لم تكن كأساس لا مفر منه للنظام الدولي، ولذا كان بناء الدول وبقائها مسألة أساسية في عمله، فلقد اهتم بعملية ظهورها ونضوجها وخبوها، ولكنه لم ير فيها بداية ونهاية السياسة؛ فهي لم تكن إلا مجرد مرحلة حساسة من مراحل العملية السياسية، وهي مرحلة بين مراحل أخرى وليست نهاية وغاية. ولذا؛ يرى كوكس أن القليل يجمع بين ابن خلدون وبين الواقعية في حين أن الكثير يجمع بينه وبين مدرسة ما بعد وستفاليا. ومن ناحية ثالثة، يرى كوكس أن لدى ابن خلدون ما يقوله بالنسبة لتوجه ما بعد العولمة، الناقد لمذهب التقدم الخطي، على اعتبار أن العولمة هي نهاية مطاف الثقة في التقدم المادي. ذلك؛ لأن الأساس المادي في الفكر السياسي لابن خلدون يبين الربط بين التكوينات السياسية وبين البيئة؛ فتغير أشكال الدولة يتوقف على العلاقة بين البداوة والحضر ولكل منهما ثقافته السياسية.

٤- وأخيرًا يصل كوكس إلى تقديم قراءته لابستمولوجية ابن خلدون وهي القراءة التي يسقط عليها منطلقاته المنهاجية والمعرفية، السابق الإشارة إليها عاليًا.

بعبارة أخرى، أجدني مرة أخرى، ولكن هذه المرة في نطاق تخصص العلاقات الدولية، أجدني أمام نموذج آخر من نماذج إسقاط الباحث لمنظوره أو رؤيته أو نظريته على قراءته ابن خلدون، مما يؤكد أن نتيجة مراجعة الدراسات الخلدونية التي قدمتها في الجزء الأول من دراستي إنما تنطبق أيضًا على مجال العلاقات الدولية، مما يجعلني أتساءل هنا، هل ما سأقدمه بدوري في آخر جزء من دراستي هو إسقاط آخر لمنظوري على قراءتي لابن خلدون وللدراسات الخلدونية؟؟ وبالعودة إلى قراءة كوكس للبعد المعرفي في فكر ابن خلدون؛ فلقد قدمه كالآتي:

- ابن خلدون قدم إسهامه على مستوى "التاريخ العالمي" وعنوان مؤلفه في التاريخ "العبر" يعني انتقاله من العالم المباشر المحسوس –عالم الأحداث– إلى عالم التفسير العقلاني الكامن وراء الأحداث. ولم يكن بحث ابن خلدون في تاريخ الأفراد ولكن تاريخ الحركة البشرية الجماعية في التاريخ.
- وهدف بحثه هو "العمران" (أو الثقافة – وفقًا لنص كوكس). ويرى كوكس أن العمران يمثل الطرق التي تواجه بها الجماعات البشرية مشاكلها الخاصة ذات الطابع المادي (قارن مع مفهوم كوكس عن الهياكل) وهذه المشاكل بتنوع المناخ والبيئة. وتلعب "النبوة" Prophecy (باعتبارها عامل غير مادي) دورًا حاسمًا كمحفز لظهور أنماط متنوعة من التنظيم البشري؛ لأن النبي هو المشرع والمعلم الذي يكيف التنظيم البشري مع الشروط المادية ويبين للناس كيف يجب أن يعيشوا، ويعلمهم اتجاهات جديدة وكيفية تأسيس مؤسسات جديدة". ومن ثم يرى كوكس، على ضوء تعريفه السابق للنبوة وأعمال النبوة أن النبوة ليست سببًا كافيًا. فهي لن تجري بدون عصبية وهذه العصبية –كما يذكر كوكس– مفهوم تعرض لتفسيرات عديدة سواء باعتباره "روح جماعية أو تعبير عن ارستقراطية قبلية أو نوع من التضامن العسكري تقود عملية الانتقال من هيكل لا طبقي إلى هيكل طبقي. ولهذا؛ فإن كوكس يعرف العصبية بأنها " The Form of inter subjectivity that pertains to the founding of a state. It is "the creative component in this critical phase of human development ولكن هذا المكان الحيوي في تكوين الدول يتعرض بدوره للانهيار، وهنا يتجلى الطابع الديالكتيكي في المفهوم.

ولقد قدم كوكس في هذا الموضع (P. 163) رؤية فطنة لما يكمن في فكر ابن خلدون، على نحو يساعد على تقدير ما يتسم به هذا الفكر من تميز باعتباره فكرًا إسلاميًا مقارنة بأنماط الفكر المادي. فبعد أن أشار كوكس إلى الديالكتية في مفهوم العصبية، انتقل مباشرة إلى الإسلام باعتباره دينًا يؤكد على التوحيد، مستبعدًا أي وساطة لاهوتية بين الله والإنسان كما في المسيحية الكاثوليكية. ووصف كوكس

هذا التوحيد بأنه "مرآه وحدة المؤمن Unity of the faithful وأنه يتعدى الروابط القبليـــة والإثنيـــة، ويصبح الأساس الأيديولوجي للوحدة في عالم متعدد الإثنيات. إلا أن الأساس السياسي، وفق اســـتدراك كوكس، ما زال متجذرًا في المجتمع القبلي ومتمثلاً في عصبية الغزاة البدو. ومن ثم؛ فإن الهيكل الاجتماعي الناجم عن هذا الاندماج بين هذه العناصر الأيديولوجية (التوحيد: الإسلام) وبين هذه العناصر السياسية (العصبية) هو ما أسماه "الجابري" اقتصاد الغزو. وفيما يبدو لي أن كوكس قد استطاع أن يحدد الفارق بين منهجية ابن خلدون –الجديدة– وبين منهاجية معاصريه من الفقهاء والمؤرخين المسلمين "التقليديين" والتي جعلته يكتسب هذه المكانة مقارنة بمعاصريه بل وسبقًا على من لحقوا به وأرجعوا إليه ما قدمه مـــن نقلـــه نوعية في الدراسات الإسلامية أو من حيث تأسيس علمي فلسفة التاريخ والاجتماع أو علم العمـــران أو "التاريخية الاجتماعية".

ذلك؛ لأن كوكس رأى (P. 164) أن ابن خلدون وهو ينظر إلى مرحلة الخبو، باعتباره فيلسوف التاريخ الذي يعرف أن العصبية لن يكون لها وجود في هذه المرحلة، رأى أنه كان وحيدًا في موضعه هذا؛ فهو ليس نبيًا وليس مؤسس دولة، ولكنه كان مأخوذًا بمعرفة لم تكن موضع ترحيب بين معاصريه الذين لم يعتادوا مثل هذا التحليل.

٥- وأخيرًا؛ فإن كوكس واتساقًا مع منهاجيته التي تبحث في التاريخ من أجل فهم إمكانيـــة تغير النظام العالمي الراهن –لم يقتصر قراءته على ما قدمه ابن خلدون، ولكن امتد بها إلى دلالـــة خبرة ابن خلدون الكلية– باعتباره فيلسوفًا للتاريخ لابد وأن يكون لفكره دلالة بالنسبة للنظـــام العالمي والقوى التي تؤثر على تشكيل مستقبله، سواء المادية أو غير المادية (168 -164).

وفي هذه الجزئية من طرح كوكس؛ فلقد أضاف وراكم فيما يتصل بإسهام منظر العلاقات الدولية بصفة خاصة؛ حيث وضع يده على أمرين؛ أولهما: كيف أن دراسة وفهم التغير في النظام العالمي لم تكـــن موضع اهتمام الدراسات العديدة السابقة التي تناولت ابن خلدون من زوايا مختلفة، وثانيهما: كيف نفسر ونفهم العلاقة بين المادي وغير المادي في تشكيل هذا التغير الدولي – لدى ابن خلدون. وطرح كـــوكس على صعيد هذا الأمر الثاني يحتاج للتعمق والتدبر؛ حيث إنه يساعد إلى حد كبير – كما سبق وأشـــرت بالنسبة لموضع آخر من طرحه – في بيان كيف أن ابن خلدون لم يكن منقطعًا عن حضارته وعن ثقافتـــه الإسلامية، بالرغم من أن تجديده قد دفع بعض الاتجاهات – من المسلمين ومن الغربيين على حد سواء – لإخراجه من دائرته الحضارية. ذلك لأنني أرى أن طرح كوكس يضيف – من منظور العلاقات الدوليـــة

هذه المرة إلى من سبقوه (في مجالات معرفية أخرى) في النظر إلى فكر ابن خلدون باعتباره فكرًا إسلاميًا قدم تأصيلاً إسلاميًا لظاهرة صعود وتدهور الدول والأمم والحضارات. ولكن ترجع أهمية طرح كوكس، أنه يأتي من منظور غربي يؤمن بالتعددية الحضارية، ويرفض الهيمنة الحضارية، ويدعو إلى الفهم المتبادل بين الحضارة المهيمنة وبين التقاليد الأخرى الحضارية، انطلاقًا من نمط فهم هذه التقاليد لذاتها، ولذا؛ فهو رأى العلاقة بين المادي وبين القيمي لدى ابن خلدون، من هذا المنطلق أي في السياق الحضاري لابن خلدون.

وفي نهاية هذه القراءة؛ فتجدر الإشارة إلى أن كوكس، وهو أحد أعمدة النظرية النقدية، وهي أحد الاتجاهات الحديثة في علم العلاقات الدولية، كما سبق القول –لم يكرر القراءة في ابن خلدون، التي قدمها ١٩٩٢، وأعاد نشرها ١٩٩٦؛ حيث لم تتضمن أعماله المتتالية[40] عبر ما يقرب من العقد من الزمان، قراءة ثانية أو توظيفًا ثانيًا مباشر لتراث ابن خلدون، ولكن الجدير بالذكر هو أنه قد تبلور في أعماله بعد ذلك، ما يتصل بالحضارة والثقافة[41] وعلى نحو نقدي لأطروحات صدام الحضارات التي تقدم بها هانتجتون؛ فلقد اعتبر كوكس[42] هذه الأطروحات تعبيرًا عن روح الحرب الباردة التي تريد استبدال "عدو آخر" بعدو جديد. وفي المقابل، رأى أن مقاومة الهيمنة (والتي يكسوها ببعد ثقافي وحضاري وليس ماديًا فقط) تتطلب مقاومة التبعية المعنوية والفكرية؛ لأنه يرى أن الهيمنة ليست مسألة مواجهة سياسية–عسكرية أساسًا بقدر ما هي مسألة سيطرة وإلحاق معنوي وفكري؛ لأن السيطرة تعمل من خلال زرع فكر الإلحاق (Pensé du Subordonné)، ولذا؛ قضية التعايش بين الحضارات هي قبل كل شيء مسألة اعتراف. وإذا تذكرنا هنا مفهوم ابن خلدون عن الاستتباع الحضاري؛ فيمكننا القول إن هناك آثار للفكر الخلدوني في أسس هذه المدرسة من المدارس الجديدة في دراسة العلاقات الدولية الناقدة للمنظور السائد والمهيمن على العلاقات الدولية فكرًا وحركة.

الجزء الثاني– الإشكاليات المنهاجية لإسهام التراث الخلدوني في دراسة التغير الدولي، صعود وهبوط الدول والأمم والحضارات: رؤية حضارية شاملة

يساهم في تقديم هذه الرؤية الحضارية دارسو التفسير الإسلامي للتاريخ أي دارسو فلسفة التاريخ الإسلامي (من منظور إسلامي)[43]. كما يساهم فيها أيضًا منظرو العلاقات الدولية من منظور إسلامي.

وإذا كان الأوائل يركزون على مصادر ومنهج تفسير التاريخ الإسلامي فإن الأخيرين يركزون على المسائل المحددة والقضايا في نطاق العلم. ولكن كل من المجموعتين تتجاوز حدود العلم الذي تنتمي

إليه أصلاً، تاريخًا أو سياسة قافزة عبر حدود هذا العلم لتلتقي بعلوم أخرى وبذا تكون قد سلكت ما يسمى الآن: مدخلاً حضاريًا يعني مدخلاً شاملاً كليًا.

وإذا كان ابن خلدون قد أسس لعلم العمران الذي يسميه البعض "علم الحضارة أو فلسفة الحضارة، قفزًا على من يسرقون نظرية العمران إلى ساحة تأسيس فلسفة التاريخ فقط أو علم الاجتماع فقط؛ فإن ما أقدمه في هذه الجزئية يحاول أن يستدعي تراث ابن خلدون ذو الطابع الشمولي الحضاري للإسهام في دراسة العلاقات الدولية من مدخل حضاري شامل يوظف التاريخ والاجتماع، وفي مجال أساس أي دراسة "التغير الدولي" وبذا يتحقق التراكم المطلوب على هذا الصعيد أي مشاركة التراث الإسلامي من تحقيق التراكم العلمي على صعيد علم العلاقات الدولية في مرحلة تطوره الراهنة التي تشهد مراجعات، من أهم سماتها -كما سبقت الإشارة- امتزاج التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية (المنهاجية) مع الاهتمام بالأبعاد الحضارية أي بالأبعاد المتنوعة (السياسية + الاقتصادية + الاجتماعية..) المترابطة في نسيج حضاري متكامل. وهذه المشاركة من جانب هذا الجزء من التراث الإسلامي (الخلدوني) ذات خصيصة أساسية تميزها -مقارنة بغيره من المشاركات الحضارية (الغربية)، وهي موضع الدين من فلسفة الحضارة عند ابن خلدون، ومن ثم موضع الدين في دراسة التغير الدولي من مدخل حضاري أي من دراسة دورة صعود وهبوط الدول والأمم والحضارة.

ومن الواضح أن مساهمة الدراسة في هذه الجزئية إنما تتحيز للاتجاه الذي يقول بأن النظرية الخلدونية هي نظرية ذات تأصيل إسلامي كما تتحيز إلى الاتجاه الذي يقول إن دراسة رؤية العالم عند ابن خلدون (المصدر والمكونات) تبين أن رؤيته تتصف بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالَم الإسلامية، ومن ثم؛ فإن التحيز لهذين الاتجاهين لا يعين فحسب على الرد على محاولات نزع ابن خلدون من تراثه الحضاري الإسلامي ولكن يمهد لبيان كيف أن الاقتراب من تراثه يقدم إسهامًا في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي. وعدا الحجج التي تقدمها مثل هذه الاتجاهات لإثبات المرجعية الإسلامية لابن خلدون دحضًا للاتجاهات الأخرى التي تسقط عليه العلمانية أو المادية أو القومية..؛ فإن منطلقي لتبني مقولة التأصيل الإسلامي لفلسفة التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون وكذلك المقولة عن رؤيته للعالم (الإسلامية) أمران يرتبطان بمفهومي عن التأصيل الإسلامي باعتباره تأصيلاً حضاريًا ينبثق من نموذج معرفي (قيمي)، وهما الأمران اللذان سينعكسان على قراءتي وتصوري لخريطة المسائل التي يمكن أن يساهم بها التراث الخلدوني في دراسة العلاقات الدولية في ظل الإشكاليات المنهاجية التي استغرق البحث في تقديمها -من منظوري كباحثة علاقات دولية.

وفيما يلي تفصيل هذين الأمرين وانعكاساهما:

أولاً– الأمر الأول هو المنهج الخلدوني في التوجه للتاريخ الاجتماعي ومعطياته المتعددة السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية في تكاملها، وهو المنهج الحضاري الذي يجمع بين المادي والقيمي، وبين الداخل والخارج، وبين الفكر والحركة، وذلك على عكس بعض النماذج التي سبق الإشارة إليها عن توظيف المنظورات الغربية للتاريخ في دراسة التغير الدولي أو دراسة إسهام التراث الخلدوني ذاته.

فإذا كانت الاتجاهات المتنازعة فكر ابن خلدون نحو المادية والعلمانية تركز على زاوية واحدة من زوايا الأطروحات الخلدونية –في نطاق نظرية العمران– أي تركز إما على الأبعاد الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية؛ وهو الأمر الذي يوقع التحليل في الثنائيات المتضادة ناهيك عن تلك التي تفصله عن المرجعية الإسلامية، فإن الاتجاهات الدافعة بالتأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون والمدافعة عنها إنما تقدم أطروحات تتجاوز هذه الثنائيات وتقفز عليها واصفة الفكر الخلدوني بالرؤية الحضارية الشاملة، بالمنهج الحضاري. وأن الأصول الإسلامية لنظريات ابن خلدون هي التي تفسر رؤيته الكلية؛ ذلك لأنه[44]:

- مزج بين العلوم الشرعية والإنسانية والطبيعية، ولم يقع أسير ضغط الواقع الجامد بكل أثقاله ولكن أحسن الاتصال المباشر بمصادر المرجعية الإسلامية، ولذا كان قادرًا على التفاعل الخلاق بين الواقع وبين الأصل، حيث يبقى الصلة وثيقة بين الأحداث وبين الفكر والتراث ولكن بأسلوب تجديدي يكسر الجمود ويجتهد في التفسيرات (بالتركيز على عوامل مادية) في ضوء الرصيد الثقافي والثوابت الحضارية ودون تجاهل معطيات الواقع.
- ولأنه قدم منهجية شمولية تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجًا كاملاً وتبدأ من الإنسان إلى الجماعة إلى الدول إلى الحضارة، كما تمزج بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الصعود والانحلال، كما أن منهجية علم التاريخ، وموضوعة العمران يرشحان ويلتقيان، فلقد أصبح موضوع التاريخ هو الاجتماع وأضحت منهاجية دراسة الاجتماع هي فلسفة التاريخ، وكلاهما عند ابن خلدون حضاريان شاملان وليسا ماديين أو دنيويين فقط، فهو لا ينفصل فهمه لهما عن الدين.

فلم تكن قوانين الحركة الاجتماعية، لدى ابن خلدون –مجرد تنفيذ لأوامر إلهية (كما يعتقد القدريون والجبريون عند تفسيرهم لأحداث التاريخ، تفسيرًا أحاديًا بسيطًا) كما لم تكن قوانين الحركة تلك ذات استقلالية وإرادة ووعي (كما يرى الماديون والطبيعيون) ولكنها كانت لدى ابن خلدون سنن

الله الاجتماعية التي تشير إلى عوامل مادية لا يستطيع أن تكون بمفردها هي المسبب لأن الأسباب في حد ذاتها لها سبب وهو إرادة الله. وبذا؛ فإن ابن خلدون لم يفصل بين الدين والاجتماع الإنساني وإن بدت تحليلاته غير ذلك في نظر البعض –الذين ركزوا على الأبعاد الاقتصادية المادية مقتطعة من سياقها ورؤيتها الكلية.

يجب النظر إلى الإسهام الخلدوني باعتباره علم عمران تمتزج فيه علوم السياسة والاجتماع وفلسفة التاريخ، ولم يكن هذا إلا تعبيرًا عن الرؤية الإسلامية التي تنظر للإنسان والمجتمع نظرة كلية تتضافر على صعيدها جميع المناحي، أي إن الجوانب الحضارية تتكامل وتتعاون ولا تتضاد.

ولهذا –وكما يخلص هذا التحليل[45]؛ فإن منظومة ابن خلدون تبدأ من الدين، ومن غير عصبية لا تقوم له دولة، فالعصبية هي العامل الاجتماعي الثاني والضروري بعد عامل (الدين)، أما العامل الثالث فهو العامل الاقتصادي. وهذا الترتيب – لدى عويس – ضروري الالتزام به لأنه مقصود وليس مجرد جمع، لأنه يعكس مدى أولوية العوامل، وإن كان لا يفصل بينها أو يضيع العلاقة بينها في علاقة سببية جامدة (قارن مع ترتيب كوكس).

وفي محاولة أكثر تدقيقًا نظرًا لاعتمادها على قراءة شاملة لمقدمة ابن خلدون وذلك من مدخل الرؤية للعالم، يقدم د. فتحي الملكاوي[46] تشخيصًا كليًا لمنهاجية بن خلدون تليه تحليلات لرؤيته للكون والوجود ورؤيته للعلم والمعرفة ورؤيته للإنسان والمجتمع والتاريخ (على ضوء مصادر هذه الرؤية) وتتلخص أبعاد هذا التشخيص فيما يلي:

الرؤية الإيمانية: ابن خلدون عالم عربي مسلم ملتزم بفهم السنة والجماعة على المذهب المالكي والكلام الأشعري ولذا فيتوقع أن تتصف رؤيته بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالم الدينية الإسلامية.

الرؤية الموسوعية: لأنه عالم موسوعي مثل أكثر علماء عصره والعصر السابق.

الرؤية الكلية: وإذا كانت رؤية بن خلدون للعالم تقوم على الإيمان الديني الإسلامي، فإنها تميزت عن رؤية غيره من أهل العلم في الرؤية الإسلامية، حين اعتمد نظره كلية وشمولية لمصادر معرفته حول موضوعات بحثه. ولذا؛ فإن تفسيره للظواهر الاجتماعية لم يقتصر على مصدر واحد أو سبب واحد، وإنما أكد دور التداخل والتفاعل بين الأسباب المختلفة.

الرؤية التطورية: فهو لم ير العالم في ثباته في لحظة معينة، ولكن رأى العالم في حالة تغير دائم تختلف باختلاف الأزمنة، وظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

الرؤية التكاملية: التي تتجاوز الثنائيات المتضادة بين المادي والروحي مثلاً، ولذا فهو لم ينحصر في المحسوس أو المدارك المباشرة، لأن هناك عالمًا نفسانيًا وعالمًا روحانيًا إضافة إلى العالم المادي.

ومن التحليلات الأخرى التي تقول بتكاملية منظومة فكر ابن خلدون[47] تلك التي تتناول ما أسمته مراتب العمران الثلاث الاقتصادية، السياسية، الثقافية، على اعتبار أنها مراتب مترابطة وذات تأثير متبادل؛ لأن العمران لا يتكون من جمع المراتب الثلاث، ولا يمكن لأي منها أن توجد لوحدها؛ فالعمران هو كل وليس لأية مرتبة من معنى إلا بالنسبة للمكان الذي تحتله في هذه الكلية.

ثانيًا- الأمر الثاني: هو المنهاجية الخلدونية التي تتسم بخصائص تجسد منظورًا إسلاميًا حضاريًا للنظر للتاريخ مقارنة بخصائص المنظورات الأخرى -وتتلخص أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي للتاريخ ومنظورات أخرى وظفت جميعها التاريخ في دراسة "التغير الدولي" فيما يلي[48]:

أ- طبيعة الإطار المرجعي، النسق القياسي الذي تم في ضوئه دراسة مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها:

هل هناك غاية يتم السعي إليها؟ وهل هناك قواعد تحقق هذه الغاية أو الابتعاد عنها عبر التاريخ؟ بعبارة أخرى: كيف ينعكس الإطار المرجعي (أو مصدر الرؤية) على تحديد الهدف البحثي في التاريخ وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا وأنماط التفاعلات؟ وهنا نجد أمامنا ثلاث حالات: الحالة الأولى هي حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام الدول أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركنتيلي أو الفكر الليبرالي. ومن ثم يبرز قيم الاستقرار والتوازن الذي يضمن هيمنة القوى القائدة من خلال الصراع أو قيم الاعتماد المتبادل الذي تضمن هيمنة قوة قائدة من خلال نموذج تنافسي متداخل.

الحالة الثانية: حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج "النظام العالم" والذي يستمد جذوره من الفكر الماركسي، ومن ثم فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية كنظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها في ظل تطور صراع مصالح الطبقات وأنماط الهيمنة الإمبريالية.

أما الحالة الثالثة: فهي حالة المنظور الإسلامي الذي انطلق من النظام -الأمة الإسلامية: الأمة مستوى لدراسة التفاعلات البينية الإسلامية ومنطلقًا للتفاعلات مع الآخر، انطلاقًا من الأصول الإسلامية

حول أصل تأسيس العلاقة مع الآخر (هل الحرب أم الإسلام أم الدعوة؟) وحول القواعد والمبادئ والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وللعلاقات البينية الإسلامية.

ب- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن العوامل المحركة للتحول الكلي وعن وزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحول.

فمن الحالة الأولى التي تدور حول الصراع من أجل القوة والمصلحة القومية (سواء القوة العسكرية أو الاقتصادية، وسواء كان الصراع الذي أداته الحرب أو الصراع الذي تديره الأداة الاقتصادية)، إلى الحالة الثانية التي تدور حول الصراع الطبقي، إلى الحالة الثالثة التي تدور حول الدعوة كمحرك تتم إدارتها بأدوات الحرب أو السلام تحقيقًا لغايات التدافع الحضاري.

ومن هنا يظهر كيف أن تفسير عوامل القوة أو الضعف، السقوط أو الصعود في الحالتين الأولى والثانية تظل أسيرة المتغيرات المادية، أي عوامل القوة المادية أساسًا، في حين يبرز على صعيد هذا التفسير في الحالة الثالثة وزن العوامل غير المادية إلى جانب المادية.

ج- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجًا عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركنتيلية قد قدمتا نماذج عن الدورانية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلامية تقدم -كما يرى البعض[49] (من خارج الرؤية الإسلامية) ما أسماه بالنموذج التحسني بمعنى أنه متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله، تحسنت الأمور، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل، وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

وفي المقابل؛ فإن تفسيرات أخرى تظهر من الداخل الدائرة الإسلامية وتقدم طرحين مغايرين وهما الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي[50]. وفي الفهم الأشعري كل لحظة من لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها لابتعادها عن لحظة الفضل التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة. وهذا الفهم يتفق مع تصور الخطي الهابط. ولقد بنى الأشاعرة هذا الفهم القائم على مفهومي الانفصال والفصل على مجموعة من الأحاديث من مثل "خير القرون قرني..".

ومن ناحية أخرى طور المعتزلة مفهوم التفضيل فأنشئوا بدله مفهوم الموازنة، فإذا كان أفضل لحظة عن أخرى تتحدد – لدى الأشاعرة – بالقرب أو البعد من اللحظة المثال، فإن مفهوم الموازنة يقوم على أن حركة التاريخ تبين أنه يمكن تصور وجود لحظات قريبة من لحظة الفضل توقف حركة الانهيار بدرجة معينة.

ولهذا؛ فإن د. سيف الدين عبد الفتاح يتحدث عن التطور الشرطي وفق السنن، أي عن السنن الشرطية (في الأصول: قرآنًا وسنة)، والتي تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حال العز والتمكين وحال الذل والهوان. فإن السنن تقع في قلب التأصيل لرؤية حضارية باعتبارها منهجًا للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته. ومن ثم فإن مدخل دراسة السنن – لدى د. سيف الدين عبد الفتاح[51] يعد أحد أبعاد منظومة مدخل القيم كإطار لفهم وتفسير وتقويم العلاقات الدولية من منظور إسلامي. والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د. سيف للسنن – وهي التي تنبثق عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، باعتبارها مرتبطة بالمجال الإرادي ونظرية التكليف وقواعد الإحكام وارتباط كل ذلك بالإنسان – هذا المعنى التأصيلي الذي يفصل فيه د. سيف – ليوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلامية) وهو الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابط، لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه.

وضمن عناصر هذا التصور عن "السنن الشرطية" يقع فهم ما يوليه بحث العلاقات الدولية من اهتمام للتطور التاريخي كمجال بحثي حيث مكن استخدام النهج السنني في تفسير النماذج التاريخية الممتدة والتباينات في أحوال القوة والضعف من منظور قيمي.

د– ويدور المحور الأخير في المقارنة حول العلاقة بين أصل أو نسق قياسي وبين فقه التاريخ وبين فقه الواقع وبين فقه المستقبل.

وإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ؛ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعيًا للتنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقًا قياسيًا، أو أصلاً يتم، في ضوء غايته وقواعده، التشخيص للقائم والتفسير للتاريخ والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة، أي منظور لا يصيغ فقط مثالاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير

وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي، الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلامية عن الأصل (وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر) وإمكانيات التغيير ووسيلته.

ولعل هذا الإطار المقارنة يمكنه أن يضيف مزيدًا من الضوء على كيفية فك الاشتباك حول مدى إسلامية فكر ابن خلدون الذي اهتم بتفسير "واقع التاريخ" المعاصر له والسابق عليه.

ثالثًا– وماذا بعد عن منهاجية ابن خلدون ومسائله من دراسة التغير الدولي من منظور دورة الحضارات؟

وعلى ضوء هذه الخصائص المقارنة بين منهاجيات توظيف التاريخ، وبالنظر إلى خصائص منهاجية ابن خلدون التاريخية، ورؤيته للتاريخ وللعالم يتضح طبيعة إسهام بن خلدون في "المدرسة التاريخية الاجتماعية– باعتباره مؤسسًا لأحد اتجاهات التفسير الإسلامي للتاريخ أو الفلسفة الإسلامية للتاريخ، وهو الاتجاه العمراني، الحضاري في هذا التفسير الإسلامي. فإن رؤية ابن خلدون للتاريخ تترجم من ناحية خصائص رؤيته للعالم فضلاً، بالطبع عن تمييزه بين التاريخ كسرد وذكر الأخبار وبين "النظر في علل الحوادث وأسباب وقوعها (فلسفة التفسير)، وبذا فلقد كان يهدف إلى التوصل إلى السنن والقوانين في ظل الوعي بتبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل ومرور الأيام. ولذا فإن الرؤية الكلية لأبن خلدون انعكست في كتابته التاريخ من خلال منهاجية ناقدة تؤرخ للأحداث ولكن بوصفها تعبيرًا عن ظاهرة اجتماعية وكان ابن خلدون يهدف إلى فهمها وتفسيرها في تبدلها وتغيرها، ولذا كان يبحث عن أسباب تفسيرية تقوم على أعمال النظر والتدبر وأعمال العقل في ظل "المرجعية" التي شكلت ابتداء رؤيته للعالم، وهي المرجعية الإسلامية.

حقيقة، يبدو مناسبًا في نهاية هذا الموضع عن الإشكاليات المنهاجية أن نجيب على هذا السؤال: ما الذي وجده البعض في فكر ابن خلدون ليدعم به إسقاطاته العلمانية الوضعية المادية على هذا الفكر؟ وكيف نفند هذه الإسقاطات من واقع رؤية ابن خلدون ذاتها؟ هل ترجع الإسقاطات إلى الفهم الخاطئ عن "الإسلام" باعتباره دينًا لا يعطي مساحة للعقل وقراءة الكون إلى جانب النص والوحي ومن ثم؛ فمن ينطلق من العقل والواقع والأسباب المادية للتفسير لابد وبالضرورة أن يكون خارج الدائرة الإسلامية؟ فإن ابن خلدون وإن كان "واقعيًا" إلا أنه أيضًا كان "إسلاميًا"؛ لأن "الإسلامية" ليست قيمية مثالية مجردة، ولكن الرؤية من مرجعية إسلامية هي رؤية قيمية/ واقعية وهي رؤية وإن انطلقت من ثوابت، إلا أنها تستجيب أيضًا للمتغيرات. ولعل هذه واحدة من أهم الإشكاليات المنهاجية لدراسة العلاقات الدولية

بين المنظور الواقعي "السائد" والمنظورات الأخرى البديلة الناقدة التي قد تبدو -غير واقعية- لأنها تنطلق من معايير وقيم في تعاملها مع فهم وإدراك "الواقع".

ومن ثم؛ فإن تراث ابن خلدون يضيف -فيما يتصل بالجذور الفلسفية للمنظورات- تراكمًا يقدم ابستمولوجية ومنهاجية مادية/ قيمية، واقعية/ مثالية، وبذا؛ فهو يساهم على هذا الصعيد -من مرجعية إسلامية- مع توجهات أخرى تتجه نحو نفس المنحى المعرفي والمنهاجي بعيدًا عن الاستقطاب التقليدي بين طرفي هذه الثنائيات. فإن "النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية" التي تمثل واحدة من أحدث الاتجاهات في نظرية العلاقات الدولية إنما تقدم أطروحات حول مجموعة من الثنائيات (المثالية/ الواقعية، المادية/ القيمية)[52]. كذلك سبق وقدمت جهود نظرية غربية أخرى طرحها عن "الواقعية-المثالية"[53] مما يجعلنا نتساءل ألم تجد هذه الأطروحات جذورًا لها في "الفكر الخلدوني" حتى ولو ظلت هذه الأطروحات في إطار أكثر مادية وعلمانية من إطار بن خلدون الذي لا يمكن فصله عن مصادر مرجعيته الإسلامية؟ ومن ثم، مما يفيد التذكرة بما سبقت الإشارة إليه هو أهمية البحث عن مناطق تقاطع واشتراك بينها وبين جهود منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية. ودراسة إسهام ابن خلدون بصفة خاصة؛ يطرح فرصة لاختبار الإشكاليات المنهاجية المشتركة بين الجانبين.

ولعله يكون قد اتضح من دراستي -عبر أجزائها- أن المقولة السابقة إنما تجسد الهدف الرئيسي لهذه الدراسة، ألا وهو أن مجال دراسة العلاقات الدولية، بحالته الراهنة -إنما يقدم فرصة لتجسير الفجوة بين المدارس المتنازعة على دراسة ابن خلدون لأن "التغير الدولي من منظور حضاري" هو أحد أهم اهتمامات هذا المجال في المرحلة الراهنة من تطور علم العلاقات الدولية.

هذا وتجد هذه المقولة وهذا الهدف سندًا لهما من واقع إسهام دراسات دولية أخرى اقتربت بدورها من ابن خلدون، ولو من منطلقات مختلفة.

فنجد البعض[54] وهو يؤصل لمحددات وأبعاد العلاقة بين الإسلام والغرب بعد نهاية الحرب الباردة، وعلى ضوء تشخيصه لحالة العولمة وتداعيات الحادي عشر من سبتمبر، يستدعي ابن خلدون مبينًا دواعي استدعائه وهي كالآتي: أنه نقطة التقاء بين عدد من التخصصات، أنه وإن كان مصدرًا للتنظير لأفكار كبرى طرحتها رموز فكرية ونظرية غربية (ماركس، فيبر، دوركهايم، جلنر) إلا أن فارقًا أساسيًا بين ابن خلدون وبينهم أنه كان مؤمنًا ومفاهيمه ليست خالية من القيم بالرغم مما أخُذَ عنه في "الموضوعية

العلمية"، ربط ابن خلدون بين مآل التنظيم الاجتماعي نحو الأزمة وبين تأزم منظومة القيم، يقدم دلالات بالنسبة للحوكمة من خلال نظرية للعلاقة بين الفساد والطغيان، خبرته الحية في ظل ثقافات متنوعة وانتقاله من مكان إلى مكان يقدم نموذجًا مضادًا لما قدمه طرح هانتجتون، انهيار العصبية يرجع لأسباب داخلية مما يدفع للتساؤل عن مغزى الاستهداف الراهن للعولمة باعتبارها المسئولة عن مشاكل العالم، وأخيرًا الدعوة للحاجة إلى منظور –ما بعد خلدوني لدراسة "المجتمع العالمي" Global Society في القرن الواحد والعشرين واستكشاف نظرية عامة تتصدى للتجدد غير المتوقع وغير المتنبَّأ به للأديان والحضارات.

أما البعض الآخر[55]، فهو في معرض تقييمه لمدرسة علي المزروعي، يستدعي أوجه التشابه من حيث المنهاجية ومن حيث دلالة الاهتمام أو عدم الاهتمام في الدوائر الغربية للعلاقات الدولية بأعمال كل منهما.

ومن أوجه التشابه في المنهاجية، الجمع بين عدة مجالات معرفية، عدم الفصل الجامد والتعسفي بين الاستقراء والاستنباط، ومن ناحية أخرى وضع هذا التحليل يده على أمر هام وهو أن استبعاد المزروعي من نطاق المنظرين الرواد في مجال العلاقات الدولية، ليس لأنه يركز كثيرًا على الداخلي المقارن وعلى أبعاد اجتماعية ولغوية، وليس لأنه يركز على الدول الصغرى دون القوى الكبرى، وليس لأنه من روافد "البنائية الاجتماعية" غير السائدة، وليس لأنه أدخل مجال التحول في المنظورات الثقافية، ولكن لأنه ليس من الصفوة المختارة الأكاديمية؛ ومن ثم حدث تجاهل مقصود لتوجهاته –غير التقليدية الناقدة للتوجهات السائدة، وكذلك لأنه مسلم من أصل نيجيري فلا يحوز ما يحوزه السائدون والمهيمنون من أصل أنجلو ساكسوني، من مكانة الرواد على الصعيد الأكاديمي. ولهذا يستشهد صاحب هذا الرأي ببعض الآراء[56] التي تناولت هذه الظاهرة أي عدم ذكر المفكرين الرواد غير الغربيين بين النماذج التي تقدمها الأدبيات عن الرواد في مجال والعلاقات الدولية، مما يعني تحيزًا ضد الرؤى غير الغربية وعلى نحو ينال من عالمية علم العلاقات الدولية.

ولعل هذه المقارنة –في الدراسة السابقة عن علي المزروعي – تجعلني استكمل ما سبق وطرحته في بداية دراستي وهو هل تطرق منظرو العلاقات الدولية لإسهام بن خلدون بالقدر الكافي؟ الإجابة بالطبع لا حتى الآن، نظرًا لسيادة "الاقترابات غير الحضارية" حتى وقت قريب، إلا أن المراجعة في حالة العلم كما سبق أشرنا، وأن كانت أعطت فرصة لظهور آثار خلدونية لدى المدرسة النقدية والبنائية الاجتماعية،

وكذلك تبلور الاهتمام بالمداخل الحضارية لدراسة العلاقات الدولية، إلا أن هناك الكثير من الاجتهاد المطلوب لتقديم إسهام فكر ابن خلدون في عدة مسائل هامة بالنسبة للتنظير الدولي (من مدخل حضاري)، على اعتبار أن هذا المدخل من المنظور الخلدوني هو الذي يقفز الحدود بين التخصصات، ويجعل من وظائف النظرية التوجه للتاريخ سعيًا نحو المستقبل، ويجمع في رؤية كلية بين الأبعاد المختلفة للظاهرة، ويبحث في عدم ملائمة أحادية الرؤية الإيمانية أو أحادية الرؤية العلمانية كل بمفرده لفهم التحديات التي تواجهها الإنسانية، ويقدم واقعية وعقلانية رشيدة وإن انطلقت من "خصائص الواقع" ألا أنها لا تسقط القيم مراعية في ذلك الطبيعة المتعددة للإنسانية التي يمكن أن تولد أنماطًا مختلفة من العقلانية التي تتجاوب كل منها مع نمط محدد من الاحتياجات الإنسانية.

إذن ما هي هذه المسائل التي في حاجة لدراسة وفق هذا المدخل الحضاري – لتقديم مساهمة في التنظير الدولي من منظور حضاري مقارن (الخلدوني).

بالانتقال من الرؤية الكلية إلى الجزئيات – التي تقع مباشرة في صميم اهتمام منظري العلاقات الدولية– يمكن أن نرصد مجموعة من المسائل المتصلة بالمفاهيم أو القضايا أو العمليات أو القواعد العامة والأنماط (السنن)، والتي يمكن البحث عن تأصيلها الخلدوني ومنها ما يلي:

١–مفهوم الدولة مقارنة بمفهوم الدولة القومية ومفهوم الأمة مقارنة بمفاهيم الجماعة العالمية والمجتمع العالمي.

٢–عناصر قوة الدول واستقرارها ووظائفها الخارجية.

٣–مفهوم العصبية مقارنة بمفهوم القومية أو الطبقة أو أصحاب المصالح أو أصحاب القوة.

٤–مفهوم التغير الحضاري مقارنة بالتغير الدولي.

٥–مؤشرات الصعود الحضاري والهبوط الحضاري (على ضوء مفهوم الحضارة لدى ابن خلدون).

٦–الحرب وغيرها من أدوات العنف (مثل الثورة) كأدوات للتغيير (مقارنة بمفهوم الدورات عقب الحروب الكبرى، في نظريات تطور النظم الدولية).

٧–قضية الاستتباع الفكري وأثرها على علاقات الهيمنة بين الغالب والمغلوب.

وبالرغم من أن كل من النقاط السابقة في حاجة لتأصيل تفصيلي، وحيث إن الدراسة استهدفت الكشف عن الإشكاليات المنهاجية ورسم وخريطة استكشافية للمسائل، فإنه يكفي في هذا الموضع تقديم تصور مختصر عن أبعاد هذه الخريطة والخيوط التي تربط بينها لتقديم رؤية متكاملة عن البعد الدولي في الفكر الخلدوني وتتوالى عناصر هذا التصور كالآتي[٥٧]:

١- القاعدة المنهاجية الأساسية في الرصد والتحليل والتفسير عند ابن خلدون هي مراعاة سنة التغير وتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام (ص ٤٧) ومنه يشير إلى نظرية الثورات التاريخية أو الانقلابات في أحوال الأمم ومسارات الدول (ص ٤٨) ومنه أيضًا سنة التدرج في التغير من حال إلى حال (ص ٤٨).

٢- التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وأحواله ودوله ونحله (ص ٥٥).

٣- نظرية فقه الواقع عند ابن خلدون تتكون من (ص ٥٦) العلم بطبائع (قوانين) العمران وتأسيس الدول وحركتها (٥٦، ٨ ٥) استيعاب التغيرات، تمحيص الأخبار ومتابعة الأحداث الجزئية، العلم بمقاصد ودلالة المرئي والمسموع.

٤- المدخل المقاصدي نظرية أساسية مستنبطة ومستحكمة عند ابن خلدون (٦٢، ٦٣، ٦٦).

٥- ضرورة الجغرافيا لفهم العالم ودوله وأحوالها وإمكانياتها والمحال من أمرها، تحليل الأحوال والنحل والخصائص الاجتماعية والإنسانية بظروف الجغرافيا (١١٣- ١١٤).

٦- منظومة مفاهيم: العمران، الاجتماع/ المجتمع،الحضارة، البداوة، ومنظومة مفاهيم أخرى: الدولة، الملك، العصبية، الرئاسة، السياسة، المعاش (التفرقة بين السياسة والنفوذ عن حب وبين الرئاسة وأساسها القهر والبأس والغلب).

٧- نظرية الصراع السياسي داخل الأمة وبين الأمم، وهو يرد طبائع الأمم إلى الطبيعة البشرية الفردية الشريرة، ومن أخلاق الشر الظلم والعدوان ومن ثم يصل إلى قاعدتين: القتال ضرورة للملك وكل يحتاج إلى "العصبية"وهذه هي قاعدته الكبرى.

٨- ونظرية العصبية تتضح في قيام الدول (عصبية النسب وعصبية الدين)، واستمرار الدول (العصبية طبيعة وضرورية)، قوة الدول (العصبية انتماء قومي ووطني وولاء) (ص ١٧٠- ١٧٤).

٩- المقارنة بين الأمم ومراتبها على أساس "التدرج الحضاري" من البداوة إلى الفلحية إلى التحضر الصناعي والتجاري (١٦٢- ١٦٤) وفي هذا يثير ابن خلدون قضايا: الشخصية القومية لكل دولة/ أمة، عناصر قوة الدولة المادية والمعنوية وعلى رأسها العصبية، الوظائف الحيوية للدولة، المصالح الحيوية القومية.

١٠- نظرية الانحدار والتطور السياسي وفق أجيال أربعة للأمة: الباني المؤسس، التابع المباشر للسلف، المقلّد، الهادم المضيع (ص ١٨٠).

١١- نظرية الصراع الدولي (التغالب بين الأمم: وأساسها العصبية، صراع القوى، توازن القوى (١٨٢- ١٨٣).

١٢- نظرية التبعية والاستتباع: عاقبة التبعية الراضية يكون الانصهار والمسخ، وفقدان العصبية مؤذن بانقياد ومزلة وعزله، والمغلوب مولع باتباع الغالب، وهنا تبدو منظومة مفاهيم: الامتداد، الانقياد، التقليد، الغلبة، الانقلاب، الولع بالاقتداء. ويرتبط أيضًا بنظرية الاستتباع أمران: نظرية الجباية الدولية (١٨٦) وطبائع سياسات الدول التابعة وهي التبعية المختارة وما تعنيه من احتلال واستيلاء (١٩٢).

١٣- أثر الخارجي على الداخل (ص ١٩١) ودور الوطنية ووظيفتها في الإطار الحضاري (١٨٩)، ودور الدين السياسة والعلاقات الدولية (١٩٦).

وبالقراءة الجامعة بين عناصر الخريطة السابقة، المادية منها وغير المادية، وبالنظر إلى روابطها، يمكن أن تتضح لنا خصائص "المنهاجية الخلدونية".

وإذا كانت هذه الخريطة في حاجة لدراسة أخرى لتعميقها للوصول إلى رؤية ابن خلدون عن الامتدادات الدولية للظاهرة الاجتماعية الداخلية، فإنه يجدر هنا في خاتمة هذه الدراسة أن نطرح السؤال التالي: إذا كانت الدراسة قد استكشفت الإشكاليات المنهاجية للتنظير فماذا عن المردود بالنسبة للحركة؟

بعبارة أخرى إذا كان ابن خلدون قد اتجه للتاريخ من أجل "الحركة" (وهذه هي إحدى مقومات منهاجيته) فلماذا نتجه نحن إلى تراث ابن خلدون؟ هل التنظير غاية في حد ذاته؟

مما لا شك فيه أن عددًا هامًا من الدراسات الخلدونية كان يبرر الحاجة لدراسة بن خلدون بمتطلبات تفسير الواقع العربي والإسلامي الراهن وإمكانيات تغييره. ولكن إلا يجدر لنا أن نسأل أنفسنا الآتي: لماذا فشلنا طوال ستة قرون في الاستفادة من عبقرية ابن خلدون في تشخيص وتفسير أسباب الانحدار لمنع ازدياده؟ وهل ما نحن عليه الآن (وابتداء منذ ما يزيد عن القرنين حين بدأت الأزمة الثانية الكبرى والممتدة للمسلمين بعد أزمتي الحروب الصليبية والحروب المغولية) يناظر حال الأمة منذ ٦٠٠ عام أي خلال عصر بن خلدون، وهل طبيعة التحديات (ولا أقول نمطها) في العصرين (القرن التاسع الهجري، والقرن الخامس عشر الهجري) يمكن المقارنة بينها حتى يمكننا التساؤل كيف نستفيد؟ أم أن نظريات ابن خلدون مازالت صالحة للتفسير؟ أسئلة مفتوحة تحتاج لإجابة في دراسة أخرى تقدم مستوى

آخر من الدراسات الخلدونية أي من واقع كتابه في التاريخ، وليس مقدمته، ومن واقع خصائص عصره، وليس مجرد سياقه الإقليمي[٥٨]. فعصر ابن خلدون لم يكن في مجمله انحدارًا وسقوطًا، ومهما كان حال شمال أفريقيا والأندلس (مواطن الخبرة المباشرة السياسية الأولى لابن خلدون) فهو لم يكن يقارن بحال أرجاء أخرى من الأمة، مثل مصر المملوكية، في نفس الوقت الذي كانت تنمو فيه السلطنة العثمانية وتتشكل فيه إرهاصات دولة صفوية؛ فإذا كان مركز قوة إسلامية قد بدأ يتفكك وينهار (الأندلس) فلقد كانت مراكز أخرى مستمرة ناهيك من مراكز أخرى صاعدة. كذلك لم يكن الإنجاز الحضاري الإسلامي في مجموعه قد بدأ منحنى الانحدار، ولم يكن هناك فراغ فكري عارم يناظر ما تصاعد بالتدريج عبر القرون الست التي أعقبت بن خلدون. بعبارة أخرى فإن عصر بن خلدون كان نقطة البداية في مرحلة الانحدار، ومن هنا عبقريته في التصدي لهذا الأمر –إذا افترضنا أن نظريته عامة ولا تنبثق عن حال موطنه فقط. هذا ولقد تناولت دراسات جادة[59] مناقشة هذا الأمر أي متى بدأ انحدار الحضارة الإسلامية وتدهور عناصر قوة الدول الإسلامية؟ وهل يرجع ذلك لأسباب داخلية أم لتأثيرات خارجية أيضًا وهل بدأ الانحدار من السياسي في حين لم يكن الاجتماعي والثقافي قد بلغ ذروته بعد؟ وهل كانت البداية مع العواقب المدمرة للهجمة المغولية؟

وتتجدد عبقرية ابن خلدون – بالنظر إلى عصره – من حيث إنه وضع يده على بيت الداء وهو أن الانحدار يبدأ من الداخل وأن تأثير المادي والقيمي لا ينفصلان. وهما أمران ظلا يستحكمان بتصاعد تدريجي –في فكر الخلف لابن خلدون من فقهاء وعلماء الأمة الذين تصدوا – ولو بدرجة أقل من التنظير – لمشاكل انحدار الأمة، وذلك في ظل عصور تصاعدت فيه التأثيرات الخارجية، على عكس عصر بن خلدون.

ويكفي القول إن ابن خلدون حين ضاقت به الأندلس والمغرب اتجه إلى مصر ودمشق، والقدس ومكة، ولم يتجه مثل الأفغاني أو محمد عبده وغيرهما إلى أوروبا (ألا فيما يتصل بأعمال منصبه كموفد إلى ملك قشتالة وأشبيلية أو تيمور لنك)، ولم يكن الآخر –لديه– متجسدًا في الأوروبي ولكن حديثه عن الغالب والمغلوب كان حديثًا ظل بينيًا. فلم يكن تأثير الخارجي (غير الحضاري الإسلامي) سواء العسكري أو السياسي أو الاقتصادي بل والثقافي قد وصل إلى ما وصل إليه فيما بعد من تأثيرات سلبية.

المراجع

(1) انظر على سبيل المثال: د. محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

أ- من المداخل السياسية لدراسة ابن خلدون انظر على سبيل المثال:

- د. حامد ربيع: فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (في) أعمال مهرجان ابن خلدون الذي نظمه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص ٢٦٧- ٣٠٤.
- د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى ابن خلدون.
- د. معن زيادة: منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية (في) ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، أعمال المؤتمر الذي نظمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس، ١٩٨٠، الدار العربية للكتاب، ص ص ٣٢٣- ٤٤٣.

ب- ومن دراسات المدخل الاجتماعي على سبيل المثال د. عبد القادر جغلول: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، لبنان، ١٩٨٧.

- د. ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، ط٢.

ج- ومن دراسات المدخل التاريخي، انظر على سبيل المثال:

- د. زينب الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٥.
- د. علي أومليل: الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي.

د- ومن دراسات مدخل الاقتصاد:

- د. عمر شابرا: علل العالم الإسلامي المعاصر: المسببات والعلاج في ضوء نظرية العمران لابن خلدون (في) د. نادية محمود مصطفى، د. رفعت العوضي (إعداد): أعمال مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية الذي نظمه برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والبنك الإسلامي للتنمية، ديسمبر ٢٠٠٤ (تحت الطبع).

- ومن الملاحظ -من واقع هذه الدراسات من مداخل مختلفة- أن مدخل كل منها ليس مغلقًا على نفسه ولكن لابد وأن يتطرق إلى المداخل الأخرى، وإن اختلفت بالطبع رؤى الباحثين من حيث تقدير نمط العلاقة بين هذه المداخل، ومدى كلية رؤية ابن خلدون.

(2) انظر تحليلاً شاملاً وكليًا للمراحل التاريخية لدراسة المقدمة في الغرب وفي الشرق على حد سواء، وعلى النحو الذي يبين العلاقة بين اتجاهات التطور في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبين اتجاهات تطور هذه الدراسة، في ظل تأثير الأهداف والدوافع السياسية أيضًا، انظر: د. سفتيلانا باتسيفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة عن الروسية رضوان إبراهيم، مراجعة د. سمية محمد موسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ص ١٣- ٧٨.

كذلك انظر بالطبع الدراسة الوافية عن مراحل تطور دراسة المقدمة وترجمتها والتعليق عليها في الغرب، وفي تركيا وفي العالم العربي التي أعدها أحد رواد الدراسات الخلدونية في مصر د. علي عبد الواحد وافي (في) طبعة سلسلة التراث الصادرة عن مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٦، الجزء الأول، ص ص ٢٤٣- ٢٧٧.

(3) المرجع السابق.

(4) وحول إشكالية العلاقة بين الديني/ العلمي أو الواقعي/ القيمي التي في صلب الإشكاليات المنهاجية، وخاصة من حيث ما يتصل بوضع الدين من منظومة ابن خلدون أي من حيث ما يتصل بدرجة ونمط "إسلامية تأصيله" انظر على سبيل المثال:

- د. مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، بيروت، ١٩٨٨ (ط٢).
- د. عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد ٥٠، ١٤١٦هـ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر.
- د. نصيف نصار: مرجع سابق.
- د. عبد المجيد مزيان: التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون (في) ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، مرجع سابق.

(5) د. عبد القادر جغلول: مرجع سابق، ص ٦.

(6) د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، إشكاليات خبرة البحث والتدريس (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجًا، مركز الحضارة للدراسات السياسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٢.

(7) في تعريف المنظور وأهمية الدراسة من خلال نقد المنظور ودواعي تطوير منظور إسلامي ومتطلباته وخصائصه المنهاجية في حقل العلوم السياسية، انظر:

- **Dr. Mona Abul Fadl: Islamization as a force of Global culture renewal of the relevance of Tawhidi Episteme to modernity, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vo. 2, 1988.**
- **Dr. Mona Abul Fadl: Paradigms in Political Science revisited, Op. Cit., No. 1, 1989, PP. 1- 15.**

(8) حول هذه الأمور انظر على سبيل المثال:

- Steve Smith: The Self images of a discipline: A genealogy of International Relations theory (in) K. Booth, S. Smith: International Relations Theory Today, 1995, PP. 16- 17.
(9)Ibid.
(10) F.Parkinson: The philosophy of International Relations: A study in the history of Thought, 1976.
- Robert Jackson: International Political Thought.

(11) حول أبعاد هذه المراجعة في المنهاجية انظر:

John Louis Gaddis: International Relations Theory and the end of the cold war, International Security, Vo. 17, No. 3, Winter 1992\ 1993.

(12) د. نادية محمود مصطفى: مرجع سابق.

(13) د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز في د. عبد الوهاب المسيري (تقديم وتحرير، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٥. الجزء الأول).

(14) د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، إسلامية المعرفة، العدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦، ترجمة د. نصر عارف، ص ص ٦٩- ١٠٩.

(15) وحول دور الثقافة من دراسة العلاقات الدولية، انظر:

- Ali Mazruie: Culture Forces and World Politics, London, 1999.
- Youssef Lapid (ed), The return of culture and identity in international relations theory, Lynne Rienner publishers, 1996.
- Fred Halliday, Culture and International relations: A new reductionalism?, (in) Michi Ebata, Beverly Neufeld (eds), Confronting the political in international relations, Millennium press Ltd, 2000.
- Marysia Zalewski, Cynthia Enloe, Questions about identity on international relations (in) K. Booth, S. Smith (eds), International relations theory today, Pennsylvania State University press, 1995, pp. 279- 305.
- Simon Murden, Culture and world politics (in) S. Smith and K. Booth (eds), Globalization and world politics, 1997.
- Valerie M. Hudson (ed), Culture and Foreign Policy, Lynne Rienner Publishers, London, 1997.
- Martin W. Sampson, Culture influences on foreign policy (in) Charles F. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau (eds), New Directions in the study of foreign policy, 1987.
- Naeem Inayatullah and David L. Blaney, International Relations and the problem of difference (N.y, Routledge, 2004).
- R. James Ferguson, The contested role of culture in International relations, www.international-relations.com

وحول دور الدين، انظر:

- Barry Rubin, Religion and International Affairs, The Washington Quarterly, Spring 1990.
- Jeff Haynes, Religion in the third world politics, Lynne Rienner Publishers, 1994 (Ch. 5, Links between religion and foreign policy in the third world) pp. 122- 145.
- Georges Weigel, Religion and peace; an argument complexified (in) Brad Roberts (ed.) Order and Disorder after the cold war (1996).
- Jeff Haynes: Religion, (in) Brian White, Richard Little, Michael Smith (eds), Issues in world politics. Palgrave, England, 2001, Second edition, pp. 153- 170.
- Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds), Religion in international relations: The return from exile, Palgrave/ Macmilan England, 2003.

- Peter L. Berger (ed): The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics, 1999.
- John D. Carlson, Erik C. Owen: The sacred and the sovereign: Religion and International politics, George Rown university press, 2003.
- Jonathan Fox, Shmuel Sandler, Bringing religion into international relations, NY Palgrave Macmillan, 2004.

- وحول رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية انظر: أماني غانم: البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية، دراسة في خطاب صراع الحضارات، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥، (إشراف) أ.د. نادية محمود مصطفى (غير منشورة).

(16) حول دور القيم في دراسة العلاقات الدولية، انظر:

- Charles R. Beitz, Recent international Thought- International Journal, Spring, 1988.
- Keen Booth, Security in anarchy: Utopian realism in theory and practice, International affairs 67, 1991, pp. 527- 545.
- P. Viotti, M. V. Kauppi, opcit, 1993 (Ch 5, Normative Considerations and international relations theory), pp. 533- 545.
- Martha Finnemore, Norms, culture and world politics: insights from sociology's institutionalism, International Organization 50, 2, Spring 1996, pp. 325- 345.
- Robert Jackson: Is there a classical international theory (in) K. Booth, S. Smith, and .... (eds) op. cit.
- Miles Kahler: Rationality in international relations. International Organizations, 52, 4, Autumn 1998.
- Seymon Brown: International Relations in a changing global system: Toward a theory of the world polity, Westview press (1992).

انظر أيضًا مراجعة نقدية للقيم في المنظورات الغربية كمدخل للتأصيل الإسلامي المقارن للقيم في د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، الجزء الثاني.

(17) د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في حقل العلاقات الدولية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر): علم السياسة، مراجعات نظرية ومنهاجية سلسلة السمينار العلمي قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، ٢٠٠٤.

(18) د. سيف الدين عبد الفتاح: إسهامات حامد ربيع في دراسة التراث السياسي الإسلامي (في) د. حسن نافعة، د. عمرو حمزاوي (محرران): تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣.

(19) Dr. Mona Abul Fadl: Op. Cit.

(20) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦ (١٢ جزءًا).

(21) انظر تفصيل إشكاليات هذا البناء ومراحل تطوره (في): د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء ... مرجع سابق.

(22) انظر بصفة خاصة: حولية "أمتي في العالم"، حولية قضايا العالم الإسلامي، مركز الحضارات للدراسات السياسية، القاهرة، (تم صدور أربعة أعداد في الفترة من (١٩٩٩- ٢٠٠٥)، كما تم إصدار موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من الحولية صدر في ستة أجزاء في ٢٠٠٣).

(23) يتضمن مستوى الأصول ٤ أجزاء من المشروع وهي:

- مجموعة باحثين: المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير) مشروع العلاقات الدولية وفي الإسلام، مرجع سابق. جزء ٢
- د. مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام (في) المرجع السابق، الجزء ٤.
- د. أحمد عبد الونيس: الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام (في) المرجع السابق الجزء ٥.
- د. عبد العزيز صقر: العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب (في) المرجع السابق الجزء ٦.

(24) يتضمن مستوى التاريخ خمسة أجزاء وهي:

- د. نادية رمحمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي (في) المرجع السابق، الجزء السابع.

- د. علا أبو زيد، الدولة الأموية.. دولة الفتوحات (٤١- ١٣٢هـ، ٦٦١- ٧٥٠م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب (في) المرجع السابق. الجزء الثامن.
- د. علا أبو زيد: الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (١٣٢- ٦٥٦هـ، ٧٥٠- ١٢٥٨م) (في) المرجع السابق، الجزء التاسع.
- د. نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (٦٤٢- ٩٢٣هـ، ١٢٥٨- ١٥١٧م) (في) المرجع السابق، الجزء العاشر.
- د. نادية محمود مصطفى: العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية (في) المرجع السابق، الجزء الحادي عشر.
- د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة (في) المرجع السابق، الجزء الثاني عشر.

(25) د. نادية محمود مصطفى:المقدمة، الدوافع، الأهداف، المنطلقات (في) المرجع السابق، ص ٥٠- ٦٥.
الجزء الأول (المقدمة العامة للمشروع).

(26) د. سيف الدين عبد الفتاح: الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي (في) د. علي الدين هلال، د. محمود إسماعيل (محرران): اتجاهات حديثة في علم السياسة، المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة، القاهرة، ١٩٩٩.

- د. مصطفى منجود: اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) موسوعة الأمة في قرن (الكتاب الثاني)، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٣.

(27) د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر وحركة الإمام محمد عبده- بحث قدم إلى المؤتمر الدولي الذي نظمته مكتبة الإسكندرية في ديسمبر ٢٠٠٥.

(28) د. إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا، سلسلة الدراسات الحضارية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

(29) د. منى أبو الفضل، د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): التأصيل النظري للدراسات الحضارية: برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، (تحت الطبع).

(30) د. أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية (في) أعمال المشروع البحثي الذي أداره برنامج حوار الحضارات (٢٠٠٣- ٢٠٠٥) تحت عنوان "التأصيل النظري للدراسات الحضارية (تحت الطبع).

(31) فمن المجالات التي اتخذتها الأعداد الصادرة من الحولية خيطًا ناظمًا لها العولمة، تداعيات الحادي عشر من سبتمبر، احتلال العراق، الإصلاح.

(32) Peter Mandaville: Transnational Muslim politics. Routledge, 2001.

(33) انظر على سبيل المثال:

- Alexander Wendt: Social theory of International Politics, Cambridge University press, 1999.

وحول مزيد من التفصيل عن النظرية النقدية وروافدها وانعكاساتها على دراسة العلاقات الدولية وخاصة مستويات التحليل ووحداته انظر:

- مروة فكري: أثر التحولات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات: دراسة نظرية، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤. (إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى).

(34) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي...، مرجع سابق.

(35) د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية وبحث العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مرجع سابق، الجزء الأول (المقدمة العامة للمشروع)، ص ص ٧٩- ١٣٠.

(36) انظر أيضًا ولمزيد من التفصيل:

- شريف عبد الرحمن: نظرية النظم ودراسة التغير الدولي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى -كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤.

(٣٧) د. نادية محمود مصطفى: التاريخ في دراسة النظام الدولي "رؤية مقارنة"، بحث مقدم للندوة المصرية- الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠ (غير منشورة).

(٣٨) Robert Jackson: The Political Theory of International Society. In Ken Booth and Steve Smith (eds), International Relations Theory Today , Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Chris Brown: International Political Theory and the Idea of World Community. In Ibid.
- John Burton: World Society, In Paul R. vioti and Mark V.Kauppi(eds), International Relations Theory, New York : Macmillan Publishing company, 375- 384.
- Martin Shaw: Global Society and Global Responsibility : The Theoretical , Historical and Political Limits of "International Society", In Rick Fawn and Jeremy Herkins (eds), International Society after cold war, Great Britain: Macmillan Press LTD, 1996, 47-60.
(39) Robert Cox: Toward a Post- hegemonic Conceptualization of world order: Reflections on the relevancy of Ibn khaldun (in) Robert Cox, W. and Timothy J. Sinclair, Approaches to World Order, Cambridge University Press, 1996, PP. 144- 173.

(40) انظر على سبيل المثال:

- R. Cox (ed), The new realism: Perspectives on Multitlateralism and World Order, United Nations University Press, New York, 1997.
- R.B. Persaud, R. Cox (Forward by): Counter- Hegemony and Foreign Policy, Suny Series in Global Politics, March 2001.
(41)R. Cox, M. G. Schechter: The Political Economy of a plural World: Critical refections on power, Morals and Civilization, Routledge, London, 2002.
(42) R. Cox, territoire et interdépendence, Cultures & Conflits, No. 21- 22, (1996), PP. 241- 247, www. Conflits.org\documents249.html.

(43) وحول مقارنة بين هذه المدرسة وغيرها من مدارس تفسير التاريخ الإسلامي، أنظر: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي............، مرجع سابق، ص ص ٩٣- ١٠٤.

(44) د. عبد الحليم عويس: مرجع سابق ص ٦٩- ١٠٠.

(45) المرجع السابق، ص ٩٤- ٩٥.

(46) د. فتحي حسن الملكاوي: رؤية العالم عند عبد الرحمن ابن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري الإسلامي الذي نظمته جامعة الزيتونة في تونس في فبراير ٢٠٠٦، ص ١١- ١٥.

(47) د. عبد القادر جغلول، مرجع سابق، ص ص ١١٧- ١٣٠.

(48) د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي...، مرجع سابق، ص ص ٢٢٣- ٢٢٦.

(49) البان. ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، الجزء الأول، ص ص ١٦٣- ١٦٤.

(50) عبد اللطيف المتدين: إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف د. سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، ١٩٩٨، ص ٨٤.

(51) حول تعريف السنن وتصنيفها ومصادرها ووضعها من منظومة مدخل القيم لدراسة العلاقات والدولية في الإسلام: أنظر: د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي...، مرجع سابق.

(52) Alexander Wendt: Op. Cit, PP. 22- 44.
(53) Robert Adams: A new age of International Relations, International affairs, Vo. 67, No. 3, 1991.
(54) Akbar Ahmed: Ibn Khaldun's Understanding of civilizations and the dilemmas of Islam and the West today, Middle East Journal, Vo. 56, No. 1, Winter 2002, PP. 20- 45.
(55) Seifudein Adem Hussein: Ali A. Mazrui: A postmodern Ibn Khaldun, Journal of Muslim Minority Affairs, Vo. 23, No. 1, April 2003, PP. 127- 145.

(56) نقلاً عن المرجع السابق، انظر:

- O. Waever: Figures of International Persons Instead of paradigms (in) I.B. Neumann and O. Waever (eds), The future of International Relations: Masters in the making, Routledge, 1997.
- O. Waever: The sociology of not so International discipline: American and European development in International relations, International organizations, Vo. 52, No. 4, 1998. PP. 687- 727.

(57) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

(58) انظر في تفاصيل التفاعلات النظمية الدولية الإسلامية- الإسلامية، والإسلامية مع غير المسلمين في هذه المرحلة د. نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي...، مرجع سابق.

(59) انظر على سبيل المثال:

- J. Saunders: "The problem of Islamic decadence", Journal of world history, Vo. 7, No. 3, 1963.
- J. Saunders (ed): The Muslim World on the Eve of European expansion, Prentice Hall, New York, 1960.